PAROLA DI DIO

Angelo Colacrai

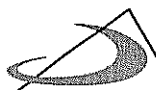
Forza dei deboli e debolezza dei potenti

La coppia «debole:forte» nel Corpus Paulinum

ANGELO COLACRAI, nato a Castelpagano (BN) il 27 agosto 1942, è sacerdote della Società San Paolo. Licenziato in teologia pastorale alla Pontificia Università Lateranense, ha proseguito gli studi nel Pontificio Istituto Biblico conseguendo il dottorato con la tesi "Studio biblico-teologico della coppia 'debole:forte' nel *Corpus Paulinum*". Attualmente insegna Nuovo Testamento e metodologia biblica alla Pontificia Università Gregoriana, collabora con la SOBICAIN (Società Biblica Cattolica Internazionale) ed è impegnato nella traduzione, esegesi e commento della Bibbia in diverse lingue.

Angelo Colacrai

FORZA DEI DEBOLI E DEBOLEZZA DEI POTENTI

La coppia «debole:forte» nel Corpus Paulinum

SAN PAOLO

PREMESSA

La scelta di affrontare l'esame biblico-teologico della coppia letteraria «debole:forte», come si presenta nel *Corpus Paulinum*, è dettata anzitutto dalla mia esperienza di molteplici problemi nella chiesa e nella società civile in cui vivo come «paolino», religioso della Società San Paolo. È motivata anche da un urgente desiderio di rispondere cristianamente ad una serie di interrogativi circa la legittimità dell'abituale prevalenza di un suo polo sull'altro: si pensi, per esempio, alla distinzione sempre difficile tra autorità e potere in una società, ma anche in una chiesa ufficialmente gerarchizzata in base alla scienza teologica e ai «poteri» conferiti dagli ordini.

Se è lecito affermare che una certa modernizzazione della chiesa, a partire dall'epoca di Galileo, abbia avuto origine proprio grazie all'applicazione, da parte di personaggi appartenenti all'ambiente ecclesiastico, del metodo scientifico, di un criterio epistemologico in grado di distinguere il fattuale dal simbolico, e dunque di liberare progressivamente la religione da una quantità di miti, irrazionalità e favolosità in precedenza adottate sovente nell'interpretazione dei testi scritturistici, non va dimenticato neppure come un'ingerenza troppo incalzante della scienza nel campo della fede e nella chiesa possa causare danni non lievi, come la marcata distinzione tra dotti e ignoranti o tra chi parla dal pulpito e chi ascolta nei banchi.

Penso poi, nel contesto più vasto della società civile e internazionale, ai conflitti tra deboli e forti, all'abituale sopraffazione del più debilitato a opera del più potente, colto e ricco, e del sesso debole da parte del sesso forte; considero ancora la legge del taglione, che sovente regola i conflitti anche tra le nazioni. In breve, si parla di «debole:forte» in molti ambiti della vita attuale. Termini come "debolezza", "infermità", "malattia" o, al contrario, "forza", "potere", "potenza", presi singolarmente o in coppia, fanno parte del vocabolario quotidiano di credenti e non credenti. Che cosa impedisce o dovrebbe impedire, dunque, che sia la legge del più forte a pre-

valere nella società e anche nella chiesa? Mosso proprio da questo interrogativo ho ritenuto opportuno e attuale realizzare un'accurata indagine del lessico della forza e della debolezza in Paolo.

Tuttavia, la mia definitiva risoluzione a studiare le occorrenze della coppia «debole:forte» nel *Corpus Paulinum* non è maturata prima di un colloquio avuto nel 1974 con il prof. Stanislao Lyonnet, di venerata memoria, all'Istituto Biblico dove ha studiato. L'anziano professore mi incoraggiò ad approfondire l'argomento scelto, considerando anch'egli l'affermazione contenuta in 2Cor 12,9 – circa la potenza del Signore che si rivela nella debolezza dell'apostolo – come una «legge della missione», in vigore già per i profeti dell'antico Israele.

Ha influito ulteriormente su questa scelta l'aver potuto constatare che in tutto il Nuovo Testamento la coppia «debole:forte» si concentra praticamente nel solo *Corpus Paulinum* (nella prima parte di *1Corinti* e nella seconda parte di *2Corinti*). Nello svolgimento del lavoro d'indagine e valutazione dei testi mi ha animato la speranza che i risultati potessero diventare uno strumento pedagogico nella formazione «paolina» di un evangelizzatore di oggi[1].

Ringrazio il teologo e amico don Silvio Pignotti ssp, per avermi accuratamente corretto il dattiloscritto, la patrologa suor Elisabetta Capello fsp, per avermi ricorretto le bozze; la grecista, dottoressa Laura Paladino, per aver affinato il lavoro stilisticamente. Esprimo la mia gratitudine soprattutto al prof. Ugo Vanni S.J., del Pontificio Istituto Biblico e della Pontificia Università Gregoriana, per avermi accompagnato per lunghi anni nella stesura di quest'opera e per il suo giudizio lusinghiero sui risultati conseguiti, e insieme il prof. Gerald O'Collins S.J., per la lista di correzioni diligenti che mi ha suggerito in vista della pubblicazione dell'opera.

Roma, 27 aprile 2003

[1] P. GIANOLA, «Vita», 309-333.

INTRODUZIONE GENERALE

La coppia «debole:forte», che nel *Corpus Paulinum* costituisce un vero e proprio fenomeno letterario, e del quale mi propongo di stabilire il significato, si concentra in una dozzina di occorrenze tutte presenti in *1/2Corinti* (1Cor 1,25; 1,27; 4,10; 15,43; 2Cor 10,10; 12,9-10; 13,3-4; 13,9) e solo ancora in *Romani* (15,1).

1. Una precisazione filologica

La coppia «debole:forte» esige una duplice spiegazione. Si è preferito evitare definizioni quali antitesi[1], ossimoro[2], *correctio* («correzione, miglioramento»), o altri similari di matrice retorica, in quanto non ogni sua occorrenza è uniformemente definibile. Il vocabolo italiano «coppia» è più generico, anche se suppone sempre

[1] Cf. *Excursus* 1, sull'antitesi.

[2] Secondo il vocabolario italiano dello *Zingarelli* (2000): «Figura retorica che consiste nel riunire in modo paradossale due termini contraddittori in una stessa espressione». Un esempio è «ghiaccio bollente» (dal poeta G. Ungaretti). W. MEYER, *Erste Korintherbrief*, I, 60; K. MÜLLER, «1Kor 1,18-25», 272. H. LAUSBERG, *Handbuch*, II, § 36, ritiene ossimoro «die geraft-enge syntaktische Verbingung widersprechender Begriffe zu einer Einheit, die dadurch eine starke Widerspruchsspannung erhält». Per H. MORIER, *Dictionnaire*, 802, ossimoro è una «antithèse dans laquelle on rapproche deux mots contradictoires, l'un paraissant exclure logiquement l'autre». Riferendosi all'asserzione: «il mio mignolo è più grosso dei lombi di mio padre», fatta a mo' di consiglio da giovani coetanei a Roboamo, il targumista (*Targum*, 2Cr 10,10) interpreta questa frase di 2Cr 10,10 come: «Meine Schwachheit ist stärker als die Kraft meines Vaters». Qui un termine coincide con il suo opposto ed entrambi riferiscono di spavalderia nei consiglieri e della tirannia di Roboamo contro il suo popolo. Strack-Billerbeck, 326, riportano questo testo a commento di «debole:forte» di 1Cor 1,25, trattandosi nei due casi comparati, di un ossimoro. Letterariamente quindi l'ossimoro equivale ad un'affermazione ottenuta associando sostantivi che si respingono a vicenda: «quasi ignis in aqua cresceret». CLCLT-2, LEONARDUS, *Examina* 119, cita il commento di Tommaso d'Aquino a commento dell'ossimoro di 2Cor 12,9: «Hoc dicitur dupliciter scilicet materialiter, et occasionaliter. Si accipiatur materialiter, tunc est sensus... Infirmitas est materia exercendae virtutis, humilitatis... patientiae... temperantiae... Si vero accipiatur occasionaliter, tunc virtus in infirmitate perficitur, id est, occasio perveniendi ad perfectam virtutem, quia homo sciens se infirmum, magis solicitatur ad resistendum, et ex hoc, quod magis resistit, et pugnat, efficitur exercitatior, et per consequens fortior».

la presenza di due elementi distinti e della stessa specie o dello stesso valore, considerati nel loro insieme. La «coppia» evoca di per sé l'insieme di due persone unite in rapporto matrimoniale o, generalmente, amoroso. Diversa è l'«antitesi»: una figura retorica che consiste nell'accostamento di parole o concetti contrapposti.

Una seconda precisazione riguarda il contenuto stesso di «debole:forte»: con questa coppia si intendono anche le sue varianti fondamentali come «debolezza:forza», coppia simile ma composta anziché di aggettivi da due sostantivi astratti, o «essere debole:essere forte», che risulta invece di due verbi. Le variazioni[3] della nostra coppia sono in realtà almeno una dozzina e risultano dalla combinazione di quattro termini greci diversi per ognuna delle sue due polarità. Il nostro lavoro d'indagine consisterà nell'identificarle e spiegarle nel loro insieme a partire dalle singole connessioni contestuali.

2. Materiale letterario della coppia

Gli elenchi che seguono mostrano i singoli testi con le differenti forme lessicali costitutive di «debole:forte», la posizione occupata dall'uno e dall'altro polo della coppia e la distribuzione di questa in solo tre lettere del *Corpus Paulinum*:

	1ª posizione	2ª posizione	riferimento
1	ἀσθενής	ἰσχυρός	1Cor 1,25
2	ἀσθενής	ἰσχυρός	1Cor 1,27
3	ἀσθενής	ἰσχυρός	1Cor 4,10
4	ἀσθένεια	δύναμις	1Cor 15,43
5	ἰσχυρός	ἀσθενής	2Cor 10,10
6	ἀσθένεια	δύναμις	2Cor 12,9
7	ἀσθένεια	δύναμις	2Cor 12,9
8	ἀσθενέω	δυνατός εἰμι	2Cor 12,10
9	ἀσθενέω	δυνατέω	2Cor 13,3
10	ἀσθένεια	δύναμις	2Cor 13,4
11	ἀσθενέω	δυνατός εἰμι	2Cor 13,9
12	δυνατός	ἀδύνατος	Rm 15,1.

[3] Parlando di varianti di coppia s'intende, per es.: «*non* debole *ma* forte», «*non* forte *ma* debole», «debole *contro* forte», «forte *contro* debole», «*noi* deboli *voi* forti», «debolezza *del* forte», «forza *del* debole, «forza *nella* debolezza».

Dall'elenco è facilmente ricavabile, oltre la distinzione dei lemmi, anche come la coppia che risulta dalle diverse associazioni si concentra in 1Cor 1-4 (tre volte) e in 2Cor 10-12 (sette volte)[4].

L'unico altro caso nel *Corpus Paulinum* al di fuori della corrispondenza con i corinzi è in Rm 15,1, nel contesto[5] di Rm 14-15, unità letteraria che si distingue dal resto della lettera e che, per l'argomento, somiglia a 1Cor 8-10, dove però deboli e forti non sono mai formalmente in coppia letteraria.

L'occorrenza di 1Cor 15,43 si distingue dalle altre della stessa lettera ma evoca, letteralmente, quelle di 2Cor 12,9 e 13,4, in cui Paolo usa identici vocaboli. Anche la prima occorrenza di «debole:forte» di 2Cor 10-13, in 10,10, corrisponde letteralmente alle prime tre di 1Cor 1-4. L'intrecciarsi di queste diverse occorrenze di «debole:forte» collega tra loro la pericope 1Cor 1-4 con 2Cor 10-13; 1Cor 8-10 con Rm 14-15. Tutto questo arcipelago di versetti costituisce il contesto letterario primario della coppia.

Nella lista sopra riportata si nota, dicevamo, anche come «debole:forte» ricorra in stampi grammaticali distinti: nelle forme (a) aggettivali, come ἀσθενής, ἰσχυρός e δυνατός, ἀδύνατος; (b) sostantivali: ἀσθένεια e δύναμις; (c) verbali: ἀσθενέω, δυνατέω, δυνατός εἰμι. Non esistono però solo contatti letterali tra questi otto termini. Sono percepibili anche legami di «debole:forte» con altre coppie costruite con vocaboli affini e capaci di espandere «debolezza:forza» semanticamente, come si può a colpo d'occhio osservare nella tabella che segue:

«debolezza»	**«forza»**	**«debolezza»**	**riferimento**
μωρός	σοφός		1Cor 1,25
	θεός	ἄνθρωπος	
σάρξ	δυνατός		
	εὐγενής	ἀγενής	
μωρός	σοφός		
κόσμος	θεός		
	ἐκλέγομαι	καταισχύνω	

[4] Formalmente, «debolezza:forza» non ricorre altrove nel *Corpus Paulinum*. Sue tracce, tuttavia, sono riscontrabili in Rm 4,19-20; 5,6; 6,19; 8,3.26; 14,21; 1Cor 2,3; 8,7-12; 9,22; 12,22; 2Cor 11,21.29-30; 12,5; Gal 4,19; 1Ts 5,14.

[5] Un testo è pienamente «reale» solo nel suo «contesto», o campo del testo che comprende non testi isolati, ma l'unità tra tutti i testi della corrispondenza di Paolo con una particolare situazione storica, cf. K. BERGER, *Ermeneutica*, 196.

	ἐκλέγομαι	ἐξουθενέω	
τὰ μὴ ὄντα	τὰ ὄντα		
		καταργέω	1Cor 1,26-28
μωρός	φρόνιμος		
Χριστός	Χριστός		
ἐγώ	σύ		
	ἔνδοξος	ἄτιμος	1Cor 4,10
	ἀνάστασις	νεκρός	
σπείρω	ἐγείρω		
φθορά	ἀφθαρσία		
ἀτιμία	δόξα		
σῶμα	Σῶμα		
ψυχικός	πνευματικός		1Cor 15,42-44
ἐπιστολή	παρουσία		
	βαρύς	ἐξουθενέω	
οὗτος	Τοιοῦτος		
λόγος	ἐπιστολή		
ἄπειμι	πάρειμι		
λόγος	ἔργον		2Cor 10,10
	χάρις		
ὕβρις			
ἀνάγκη			
διωγμός			
στενοχωρία			2Cor 12,9-10
σταυρόω	ζάω		
Ἐγώ	Σύ		2Cor 13,3-4
Ἐγώ	Σύ		2Cor 13,9
βαστάζω	ἀρέσκω		Rm 15,1

Già questa raccolta di materiale afferente a versetti con termini e coppie vicine o parallele alla nostra, costituisce un fruttuoso orientamento nella lettura e interpretazione di «debole:forte». Diversi significati si delineano infatti immediatamente osservando nel contesto i diversi soggetti a cui la coppia aderisce o ai quali Paolo riferisce l'uno o l'altro polo: (a) a Dio e a Cristo, in 1Cor 1,25; 2Cor 13,4; (b) a Cristo, in 2Cor 13,3; (c) a Paolo e al «Signore», in 2Cor 12,9; (d) a Paolo e a Dio, in 2Cor 13,4; (e) agli apostoli e a Paolo in particolare insieme alla chiesa a Corinto, in 1Cor 4,10 e 2Cor 13,9; (f) a Paolo in relazione con la chiesa di Roma, in Rm 15,1; (g) a Paolo, in 2Cor 10,10; 12,10; (h) alla chiesa a Corinto, in 1Cor 1,27;

1Cor 8-10; (i) alla chiesa di Roma, in Rm 15,1; (l) al credente in quanto considerato nella sua corporeità, discendente del primo Adamo, terrestre, in 1Cor 15,43. La coppia spesso consiste nell'opposizione non solo tra i due termini, ma tra i soggetti diversi a cui essi sono distintamente attribuiti. Si ha così una prima evidenza dell'esistenza di conflitti reali, fuori del testo, in ambiti diversi delle due chiese, di Corinto soprattutto ma anche di Roma: teologico, cristologico, apostolico, ecclesiale, antropologico, escatologico.

3. Metodo d'indagine

Queste tensioni, reali ma stratificate a livelli diversi del testo, costituiscono di per sé un'altra chiave ermeneutica, o almeno un punto di vista da cui iniziare l'indagine. Per capire meglio i problemi che «debole:forte» sottende e le loro implicazioni, ci porremo domande su che cosa intende Paolo nel variare i contesti di questa coppia per credenti di Corinto e di Roma. Perché e da dove importa egli questa particolare figura di stile? Come strumento d'esplorazione, queste e altre domande verteranno fondamentalmente su tre punti:

(a) Paolo, come autore che impiega la coppia «debole:forte» in *1/2Corinti* e *Romani*;

(b) i primi destinatari di questa coppia, credenti corinzi e romani considerati nelle relazioni tra loro e con Paolo;

(c) l'universo di idee ed eventi che Paolo e i suoi destinatari attingevano dal loro ambiente.

La nostra indagine[6] si svolgerà alternando l'analisi a brevi sintesi dei risultati. In sostanza il metodo è quello comune della scienza che parte dall'esplorazione, nel nostro caso del testo o di testi identificati e delimitati in base al titolo del nostro lavoro; con un esame filologico, grammaticale e sintattico si tenterà quindi, per induzione, d'arrivare a raccogliere e catalogare dati che serviranno ad una costruzione di ipotesi interpretative. In una conclusione generale si tenterà di articolare una sintesi organica dei vari enunciati di Paolo, collegandoli tra loro per proiettarli nella vita della chiesa e del mondo di oggi. In tal modo l'esegesi di un testo all'interno del suo contesto letterario e storico non resterà fine a sé stessa.

[6] Nella ricerca di risposte soddisfacenti alle nostre stesse domande poste a testi paolini come lettori d'oggi, siamo consapevoli di costituire solo una terza parte tra Paolo e i suoi primi interlocutori. In ogni caso, sarà il testo stesso a stabilire un processo corretto d'interpretazione.

Più specificamente, il nostro studio consiste nella ricerca e osservazione dei singoli termini che costituiscono la coppia per definirne[7] il significato letterale[8] e storico. Essendo «debole:forte» una coppia costituita di termini opposti, che per ciò stesso tradisce l'esistenza di un qualche conflitto, particolare attenzione sarà prestata anche ai termini mancanti o supposti nel testo, seguendo una tecnica di lettura «a specchio»[9]. Decisivo per la determinazione del significato delle singole parole e delle singole occorrenze della coppia sarà anche il riconoscimento delle convenzioni letterarie del tempo di Paolo e del genere[10] epistolare.

Attraverso un esame attento del testo nel suo contesto e nel suo aspetto dinamico[11], si tenterà di capire quello che Paolo abbia consapevolmente[12] voluto dire quando ha utilizzato «debole:forte» e

[7] J. DUBOIS - *al.*, *Dizionario*, 82. Noi consideriamo normali due tipi di «definizione» per la coppia «debole:forte»: la prima, mediante il riferimento alla realtà storica denotata dai due termini; la seconda, mediante altre parole, ma che appartengano al linguaggio di Paolo.

[8] Alla ricerca del senso del testo ci si muoverà tra univocità e polisemia, schematizzando il metodo in base a tre momenti: (1) quello dell'esegesi che ammette una pluralità di sensi (fondata sulla distinzione fondamentale di senso letterale e senso spirituale); (2) la reazione dell'esegesi storico-critica che reagisce al proliferare di sensi invocando l'univocità del significato del testo, relativo al tempo in cui fu composto e all'intenzione dell'autore; (3) infine, le più recenti reazioni – sulla scorta delle scienze del linguaggio e delle ermeneutiche filosofiche – di riaffermazione della polisemia dei testi scritti; cf. R. VIGNOLO, «Metodi», 29-97. In ogni caso, interessa qui soprattutto stabilire il senso letterale del testo, la cui precisa determinazione viene oggi ribadita come essenziale, non solo legittima, trattandosi del senso fondamentale sufficiente per la teologia, cf. *Ibid.*, 66.

[9] Per L.J. SUMNEY, *Identifying*, 14, «[the] mirror exegesis» è «the technique by which one attributes characteristics to the opponents which are the opposite of Paul's statements». Per Sumney, nel caso specifico degli oppositori, l'esagerata utilizzazione di questa tecnica, può indurre a considerare tutto, o quasi, teologia degli oppositori di Paolo nella *2Corinti* (p. 33). L'uso di altre fonti (o di altre lettere del *Corpus Paulinum* che non siano le tre menzionate) e di una tecnica «a specchio» sarà rigorosamente limitato. Purtroppo, per es. nel caso degli avversari di Paolo, abbiamo solo quanto afferma Paolo che si dimostra un testimone di parte secondo G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 223. Per questo motivo, nella ricostruzione dell'identità degli avversari, come nella definizione del significato di «debole:forte», sarà necessaria la lettura speculare.

[10] Il principio del genere letterario, come imprescindibile condizione di accesso al senso letterale contiene *in nuce* tutto l'orientamento antifondamentalista dell'esegesi ed ermeneutica cattolica; cf. *Divino Afflante Spiritu*, EB, 560; 689; 1247; R. VIGNOLO, «Metodi», 67, n. 80.

[11] Viene recepita qui un'istanza dell'ermeneutica moderna (un'evocazione di Ricoeur) secondo cui la parola in quanto scritta è di sua natura destinata alla trasposizione, è ricollocabile cioè «in nuove circostanze» che la illuminano in modo diverso, aggiungendo al suo significato nuove determinazioni che producono un incremento del senso letterale dei testi; *Discorso*, 74; H. HAAG, *Bilanz*, 131. Questa capacità del testo scritto di aprirsi a nuovi sviluppi di senso è «effettiva specialmente nel caso di testi biblici», oggetto di incessanti riletture e approfondimenti di senso; *Documento della PCB*, 73; R. VIGNOLO, «Metodi», 74-75.

[12] Si preferisce questa espressione a *intentio auctoris* che può far coincidere, secondo alcuni, il senso del testo con la mera consapevolezza riflessa e psicologica dell'autore. Con questo non si propugna la «fallacia autoriale» del *literary criticism* aspramente contestata, tra altri, da E.D. HIRSCH JR., *Teoria dell'interpretazione*; J.A. FITZMYER, *The Biblical Commission's*, 120; R. VIGNOLO, «Metodi», 68 e la n. 84.

coppie a questa simili. Nonostante la difficoltà di stabilire una cronologia esatta dei singoli documenti o di parti importanti di essi, l'indagine seguirà una sequenza temporale relativa: (a) *1Corinti*, (b) *2Corinti* e (c) *Romani*. All'interno di tale successione si seguirà l'ordine del testo.

4. Struttura dell'opera

Con l'itinerario che si seguirà non entreremo subito *in medias res*. Saranno necessari preamboli o introduzioni dettate da criteri letterari e storici. Si partirà consultando ed esaminando la bibliografia più recente, di studiosi e commentatori della coppia dal 1800, e ancor prima, fino ad oggi. L'esegesi di «debole:forte» nel *Corpus Paulinum* ha infatti una sua storia, ed è necessario coglierne la portata per valorizzare al meglio quanto è già stato scoperto e scritto sull'argomento. Il limite di tempo che ci imponiamo corrisponde approssimativamente agli inizi di un approccio critico-storico ai testi biblici.

La coppia «debole:forte» ha però anche specifici antecedenti letterari e storici. Sarà pertanto necessario indagare se esistano contatti, e in tal caso di che genere, soprattutto con la LXX, che presumiamo essere l'*humus* culturale e religioso comune sia a Paolo che a giudeo-ellenisti come Filone. Non possono essere trascurati neppure autori classici del mondo greco, dal momento che Paolo si rivolge a corinzi particolarmente attenti alla sapienza e alla filosofia degli antichi.

Si inizierà a questo punto il vaglio dei testi del *Corpus Paulinum*, dove la coppia ricorre esplicitamente in: 1Cor 1,25; 1,27; 4,10; 15,43 all'interno dei due ampi contesti formati da 1Cor 1-4 e 1Cor 15, studiando anche i riferimenti o i contatti letterali con almeno uno dei due poli in tutta la lettera. Un'attenzione particolare sarà rivolta ai problemi trattati nei capitoli 1Cor 8-10 che riguardano credenti deboli e forti.

Seguirà un'indagine sulla *2Corinti*, in particolare su 2Cor 10-13, un contesto che mostra caratteristiche particolari rispetto a 2Cor 1-9. Saranno esaminati i testi particolari di 2Cor 10,10; 12,9-10; 13,3-4; 13,9 senza trascurare, all'interno della lettera, alcun termine che abbia attinenza con l'uno o l'altro polo della coppia.

Cronologicamente seguirà l'esame della coppia di Rm 15,1, al-

l'interno di Rm 14-15, che in buona parte Paolo dedica al problema dei forti in relazione ai deboli, similmente a come ha già fatto in 1Cor 8-10.

La conclusione del lavoro consisterà in una sintetica ricostruzione della situazione storica e del significato teologico complessivo espresso dall'uso della coppia «debole:forte» in tutte le sue forme letterarie nella chiesa di Corinto e di Roma, riordinando i risultati parziali raggiunti nell'esegesi per proiettarli nel loro insieme nell'oggi e verificarne l'attualità.

Excursus 1: L'antitesi

L'antitesi è un modo espressivo che contrappone nello stesso enunciato due parole o due gruppi di parole di significato opposto; H. Lausberg, *Handbuch*, II, §§ 386.387.389.789. Nella antica letteratura greca l'antitesi era un'arma nei dibattiti processuali, cf. *Enciclopedia Treccani*, XXIV, 151-155. Filosoficamente, già Eraclito di Efeso, secondo C.F. Pagallo, «Eraclitismo», 3-9, avrebbe usato l'antitesi per esprimere opposizione allo staticismo parmenideo, sostenendo un continuo divenire dialettico come «guerra» di cose contrarie. I contrari altro non sarebbero che aspetti parziali di una realtà che, strutturata in forme oppositive, procede al ritmo alternativo dell'identico e del contrario per sfociare in un'«armonia reciprocamente tesa». Con il rifiorire della filologia classica in Germania, dalla fine del secolo scorso, l'interesse per l'antitesi crebbe. E. Henrich, *Die sogenannte*, 1-31, raccolse «opposizioni» dalle tragedie classiche, raggruppandole in 5 categorie. H. Usener, «Zwillingsbildung», 315-333, osservava come non sempre parole di significato contrario, quando associate, si contrappongano realmente – spesso solo si completano a vicenda. E. Kemmer, *Die polare*, 9-10, tenta la spiegazione psicologica della antitesi («polare Ausdrucksweise»), con la legge dell'associazione delle idee, senza ignorare che la realtà in sé sarebbe strutturata binariamente e per contrapposizioni. Al fenomeno dell'antitesi nella letteratura classica dedicano pagine F. Sommer, «Konträrbildungen», 123 e 126; P. Kretschmer, «Konträrbildung», 266-267; S. Eitrem, «Zwillingspaare», 144-150; J.B. Hofmann, «Zum Wesen» 45-53, elenca «Gruppenkonträrbildungen» da Plauto. O. Weinreich, *Gebet*, 183, mostra come la contrapposizione di nomi, e.g. di due popoli o di due mari, serva ad accentuare l'idea di estensione della terra abitata. G. Lambert, «L'expression», 91-103, confronta coppie di contrari in Plauto e Sofocle con alcune dell'Antico e NT e conclude che le une

come le altre spesso esprimono totalità in forma dinamica, in quanto il pensiero è costretto a sorvolare sull'insieme delle cose nascoste nello spazio che separa i poli. BOCCACCIO, «Termini contrari», 173-174, rifacendosi a E. KÖNIG, *Historisch-Comparative*, §§ 85-94 (specialmente § 91), nota che nell'ebraico biblico l'accoppiamento di due termini contrari normalmente esprime totalità e non opposizione. Dello stesso parere è L. ALONSO-SCHÖKEL, *Estudios*, 211 e J.C.L. GIBSON, *Textbook*, I, 76 e 168, che porta esempi di coppie di contrari che significherebbero «totalità», nella letteratura paleo-babilonese.

Per quanto più specificamente concerne i testi paolini, J. WEIß, *Beiträge*, individua le ragioni della predilezione dell'apostolo per l'antitesi nel suo stile «parlato»: l'epistolario andrebbe letto «als einen gesprochenen [Text] und für das Ohr bestimmten» (p. 175). L'antitesi, che costituisce «ein Grundelement seines [di Paolo] religiösen und theologischen Denkens», si svilupperebbe a partire dalla via di Damasco, dove si sarebbe operato un rovesciamento di valori: prima le opere ora la grazia, prima la legge ora Cristo. Per Weiß l'antitesi è uno strumento letterario connaturale all'apostolo che esprime «die Paradoxie seines Glaubens» (p. 176). Anche R. Bultmann, *Stil*, intravedeva l'origine delle antitesi in una «Umwertung der Werte» ad opera di Dio stesso (p. 80-82). Se però il contenuto delle antitesi rivela tratti autobiografici dell'apostolo, la loro forma sarebbe invece quella della predicazione popolare cinico-stoica. Si tratterebbe dunque di una dipendenza letteraria, ma questa, a ben vedere, si rivela soltanto esteriore, quasi un mantello da oratore greco che pende sulle spalle dell'apostolo. Bultmann parlava di affinità di Paolo con la diatriba greca, «im Geist», nel modo di formulare il pensiero, e persino «in bestimmte Gedanken-Inhalte, bestimmte Ideen» (p. 30, 107-109). Secondo C. Toussaint, *Epîtres* I, 59, l'antitesi animerebbe tutta la dialettica paolina. Norden, *Kunstprosa*, II, diversamente da Bultmann, considera non-ellenico lo stile di Paolo (p. 499) ma semitico, in *Agnostos*, p. 355. Anche se Paolo avesse utilizzato la retorica come «Kunstmittel», non l'ha fatto alla maniera di Demostene, dal momento che la sua antitesi è «bloßes Beiwerk» – solo rivestimento di un pensiero cristiano (p. 507). L'antitesi è per Norden la migliore e necessaria espressione di «gewaltigen Revolutionen der Ideen» e insieme «Negation des Bisherigen» (p. 507-508) storicamente situabile sulla via di Damasco; appartiene ad una lingua del cuore e ad una realtà psicologica. D'accordo con Kemmer, *Ausdrucksweise* 26, Norden suppone una possibile origine delle antitesi paoline in un conflitto di tipo religioso-sociale, esploso nell'apostolo a seguito del suo contatto con visioni opposte del mondo, quali cristianesimo e giudaismo, cristianesimo e paganesimo. Possibili spiegazioni delle antitesi nel *Corpus Paulinum* si dovrebbero però cercare anche in un ellenismo popolare, nella LXX, nella letteratura apocrifa, nella letteratura greco-classica oltre che in quella ebraica. Per Lagrange, *Epître*, l'origine delle antitesi è generalmente psico-religiosa, dovu-

ta alla trasformazione avvenuta nello stesso Paolo dell'«uomo vecchio» in «uomo nuovo», nel contesto più generale di un capovolgimento dei valori religiosi e morali della sua epoca (p. LVIII). Nélis, *Antithèses* 363, condivide questa opinione. Thils, *Paul* 17-26, mette in evidenza invece la predilezione di Paolo per «antitesi cadenzate» e «alternative universali», finalizzate ad esprimere visioni maestose tra un'estremità e l'altra di realtà teologali, morali e sociali. Per Thils il contenuto dell'antitesi non sarebbe da cercare solo nelle due polarità opposte singolarmente prese e semanticamente omogenee, ma anche nel percorso o spazio che, separandole, in realtà le unisce tra loro. Il parallelismo, dunque, anche se antitetico, stabilisce una affinità tra opposti elementi. Paolo ricorrerebbe all'antitesi perché più adatta, rispetto ad altre figure di stile, ad attrarre l'attenzione e fissarsi nella memoria dell'uditorio. Si tratta per Thils di un artificio di comunicazione per rappresentare il reale invisibile e non solo la realtà visibile e contraddittoria della vita quotidiana. Thils riconduce il reale invisibile ad una sola antitesi fondamentale, «Dio:uomo». Il pensiero paolino oscillerebbe tra questi due poli, teologico-antropologico, cedendo però anche al gusto di contrapporre molto spesso parola a parola, idea a idea. Il contributo maggiore di Thils allo studio delle antitesi in generale ci sembra sia stata la sua formulazione di alcune domande che un interprete di Paolo non dovrebbe ignorare: fino a che punto lo stile influisce sul pensiero? Che credito teologico hanno questi giudizi globali costituiti dalle antitesi? L'antitesi di Paolo esprime la visione di un reale intero ma visto dai suoi punti estremi, soggettivamente variabili a seconda del punto di osservazione. Anche Riesenfeld, *Accouplements* 1-11, nelle coppie che elenca dal NT scopre valori formali quali la complementarità e l'opposizione. Con «giudei e gentili» e «liberi e schiavi» Paolo potrebbe voler indicare «tutti e tutto». Anche se opposti, i due termini accoppiati danno origine ad un'idea diversa, di totalità, e perciò ad un'unità o identità superiore. Anche per Riesenfeld, che suppone quanto scritto da Thils, sarebbe «miope» chi si fermasse a cercare il senso del singolo termine della coppia indipendentemente dal suo opposto. Come già Norden, anche Nélis, *Antithèses* 360-387, si domanda se l'antitesi paolina esprima più una mentalità greca o semitica, o se non semplicemente il gusto personale di Paolo per l'opposizione. Se il parallelismo di pensiero in Paolo è semitico, greco è certamente il parallelismo formale linguistico. Paolo cioè utilizza l'antitesi seguendo una «logique verbale» da predicatore popolare, come altri nel suo ambiente, a caccia ogni volta del vocabolo di più effetto. Tutto il pensiero paolino si svilupperebbe per l'interazione di un'antitesi con l'altra. La trama di un testo di Paolo non è che un unico grande intreccio di antitesi imparentate tra loro. Sulla scia di Thils, anche Brunot, *Génie* 28-45, individua diverse antitesi, secondo lui le principali, attorno alle quali Paolo svilupperebbe tutte le sue epistole. Così la *1Tessalonicesi*, sarebbe strutturata attorno a «morte:vita», coppia che Paolo replica successivamente in altre, quali «giorno:not-

te», «luce:tenebre», «dormire.vegliare», «morire:risorgere». La *1Corinti* si svilupperebbe invece attorno a «sapienza:stoltezza», mentre la *2Corinti* attorno alla nostra antitesi, «debole:forte». Ogni paragrafo delle lettere di Paolo dovrebbe dunque essere letto come lo sviluppo di un'antitesi. L'origine di questo procedimento di scrittura è sia greca che semitica. Però per Paolo l'antitesi rappresenterebbe soprattutto un personale modo di vivere, di pensare e persino di respirare, e perciò non una mera ricerca di simmetria artificiale. L'antitesi partirebbe da un'esperienza che l'ha interiormente capovolto. Tutte le coppie di contrari nel *Corpus Paulinum* rappresenterebbero infatti paradossi radicati nell'incontro-scontro con Cristo avvenuto sulla via di Damasco. Perciò, per una più corretta interpretazione delle antitesi o degli ossimori o in genere delle coppie letterarie presenti nel *Corpus Paulinum*, Brunot suggerisce alcuni criteri che sembrano obiettivamente determinanti: (1) i due elementi non hanno un eguale valore, essendo l'uno a servizio dell'altro; (2) ordinariamente un termine non ha senso che in opposizione al suo contrario; (3) attraverso lo *choc* che Paolo si propone di generare, egli mira soprattutto ad un arricchimento semantico dei due termini che contrappone, riproponendosi nel lettore attento intuizioni geniali, aprendo dinanzi agli occhi di tutti spaziosi orizzonti; (4) le antitesi paoline sono paradossali nell'esprimere il reale contrasto della morte e risurrezione di Cristo; (5) non sta forse nello *choc* che Paolo intende creare nel lettore la spiegazione di certe apparenti contraddizioni, specialmente riguardo alla legge? (6) l'antitesi di Paolo svela un'intelligenza capace di procedere con rapidità e per salti più che per un ragionamento logico e graduale. Il lettore di Paolo è sottoposto ad un ritmo intensissimo dovuto, oltre che al temperamento dello scrittore, alla sua acuta percezione delle strutture paradossali del reale che trovano in inattese e difficili alleanze di idee e vocaboli la loro espressione più forte e autentica. Successivamente a Brunot, neppure Taylor, *Method* 255, considera l'antitesi paolina un semplice fenomeno letterario o psicologico, in quanto per Paolo «this manner of thought must be viewed as his procedure for finding answers to theological questions. Essentially, it is Paul's theological method». Anche per Paolo, come per tanti altri scrittori greci che lo hanno preceduto, l'antitesi sarebbe il metodo giusto con cui affrontare i più importanti problemi della vita. Le premesse per un corretto approccio alle antitesi per Taylor sono quindi tre: (1) l'antitesi è dialettica; (2) in essa un elemento sovrasta l'altro; (3) l'elemento più debole è comprensibile solo a partire da quello più forte (p. 4-12). Anche per Schneider, in *Eigenart*, l'antitesi costituisce una «Sprachform der paulinischen Theologie»; oltre quindi che figura letteraria, si tratta di una *figura theologica*: «es muss gelingen, die Antithese als stilistische und als theologische Figur zu verstehen und zwar so, dass Stil (*verbum*) und Theologie (*res*) aufeinander bezogen werden» (p. 1). Schneider classifica poi le varie forme delle coppie paoline, che genericamente chiama «antitesi», utilizzando la terminologia della retorica classica. Parla

quindi di *correctio* (1Cor 1,26-27); *regressio* («ripetizione»); *comparatio* («comparazione, confronto») (1Cor 4,10); *subiectio* («soggiunzione, risposta ad una domanda retorica»); *commutatio* («alterazione, sostituzione, scambio»); *oxymoron* (1Cor 1,25; 2Cor 12,10). La struttura a due membri dell'antitesi comprende una posizione, «Position», normalmente la più importante, ed una negazione, «Negation»: in tal modo ogni antitesi ha sempre anche la funzione di correggere il pensiero già espresso dallo stesso Paolo o da altri contro di lui, per chiarirlo (p. 34-56; 68-125)

Capitolo primo

STORIA DELL'ESEGESI

Dentro e fuori del *Corpus Paulinum* la coppia «debole:forte» è stata studiata da interpreti di area germanica e francese, soprattutto, ma anche nel mondo anglo-americano e da qualche italiano. Nell'esame dei loro scritti, in ordine cronologico, si tenterà di evidenziare contributi e problematiche utili alla comprensione del pensiero di Paolo.

DALLA FINE DEL 1800 ALL'INIZIO DEL 1900

Carpus[1] può a ragione essere definito il primo autore moderno che abbia commentato esplicitamente «debole:forte» nel *Corpus Paulinum*; lo ha fatto in uno scritto del 1876[2] in cui esamina 2Cor 12,9. Per Carpus l'ἀσθένεια presente in questo testo è la malattia. L'espressione «strength is perfected in weakness» non significa che il cristiano debba aspirare ad ammalarsi (p. 178). Ciò che il Signore raccomanda è piuttosto la salute. Anche l'infermità, però, può produrre un effetto positivo. Per esempio, può indurre a pregare, come è avvenuto per Paolo (2Cor 12,8) e in generale può condurre ad un'umile sottomissione a Dio. Rende inoltre più sensibili alle sofferenze altrui. Una δύναμις, che per Carpus non significa necessariamente «salute», senza l'infermità, conduce all'autosufficienza e alla rudezza nelle relazioni con altre persone.

J. Weiß[3] pone invece l'accento sull'aspetto letterario di «debole:forte»: egli considera antitesi (p. 176) la coppia presente come «debolezza:potenza» in 1Cor 15,43, e, in particolare, si interessa all'o-

[1] Non se ne conosce il nome completo e «Carpus» sembra uno pseudonimo ispirato al mondo classico.

[2] CARPUS, «The Strength», 174-184.

[3] J. WEIß, «Beiträge», 165-247.

rigine di questa figura di stile presente nel *Corpus Paulinum*. Rimane tuttavia incerto sulle conclusioni di tale indagine, interrogandosi sull'opportunità di ricondurla alla pratica oratoria della diatriba[4] cinico-stoica (p. 167) o piuttosto al *parallelismus membrorum* proprio dei testi poetici dell'AT (p. 168), o in alternativa, all'esperienza personale dello stesso Paolo: «die Antithese ist bei ihn nicht nur dialektische Manier, sie ist vielmehr ein Grundelement seiner religiösen und theologischen Denkens» (p. 176 e 177). Weiß lascia la decisione al lettore, se l'antitesi paolina sia frutto o no di una «Rhetorik des Herzens» (p. 247), se sia cioè spontanea o se non presupponga un'abilità letteraria derivata all'apostolo dall'ambiente culturale di Tarso (p. 165). Weiß non si spinge fino a stabilire un rapporto tra lo stile o la forma letteraria e il contenuto delle antitesi, ma si limita ad elencare, tra queste, solo alcune presenti nel *Corpus Paulinum*.

E. Norden[5] tenta, sulla scia di Weiß, di stabilire «inwieweit Paulus Kenntnis der heidnischen Literatur besaß, überhaupt wie er sich zum Hellenismus stellte». Diversamente da G.C.F. Heinrici (p. 493-496)[6], che in 2Cor 10-12 pensava di scorgere una diretta dipendenza dall'ellenismo, Norden fa notare che Paolo era stato educato a Gerusalemme, come fariseo di stretta osservanza, più che a Tarso, dove sarebbe stato influenzato dalla sapienza greca (p. 493-496). Nonostante quindi «daß die Antithese dominiert» (p. 507), lo stile paolino resta, «als Ganzes betrachtet, unhellenisch» (p. 499). Come esempio, per illustrare quanto afferma, Norden cita alcuni casi, tra i quali «debole:forte» in 1Cor 4,10 (p. 508) e in 1Cor 15,43 (p. 503). Come già per J. Weiß, anche secondo Norden, che pure non esclude una possibile mutuazione delle antitesi dal mondo greco, Paolo avrebbe fatto uso di tali figure di stile (p. 503) «spontaneamente», in un modo personale e istintivo, servendosene come

[4] «La diatriba non è una finzione nella quale l'autore si inventa un interlocutore; la diatriba esprime l'influenza del ricevente sull'autore. Quando [Paolo] vuole esporre il suo messaggio è cosciente che sta rivolgendosi ad altri, a soggetti che ha talmente presenti da non poter più scrivere senza tenerli in considerazione, a un punto tale che quando sta componendo il suo testo, essi gli si fanno presenti con tanta forza da comparire nella stessa espressione letteraria», secondo L. ALONSO SCHÖKEL - J.M. BRAVO ARAGON, *Appunti*, 65. S.K. STOWERS, *The Diatribe*, 175-243 fa risaltare la finzione letteraria. Nella diatriba, per es. il φησίν di 2Cor 10,10, introduce la citazione di un'obiezione di un oppositore immaginario. Equivale ad un punto interrogativo alla fine di una domanda retorica. Non è che un pretesto per filosofare. Conseguentemente, perché in 2Cor 10,10 «debole:forte» è una coppia introdotta da φησίν, farebbe parte di una discussione con oppositori ipotetici, secondo J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 121.

[5] E. NORDEN, *Die antike*, 493.

[6] G.C.F. HEINRICI, *Der zweite*, su 2Cor 10-12.

mezzo espressivo, senza comprometterne il contenuto biblico (p. 507). L'accento cade sull'originalità o personalità dello stile di Paolo, che adopera «Sprache des Herzens» (p. 509), o «Rhetorik des Herzens», a cui accennava anche J. Weiß (p. 503)[7]. In un'altra opera[8], ancora riferendosi all'origine dell'antitesi, Norden esamina il periodare di Paolo per stabilire se il parallelismo di termini e frasi, ricorrente nel *Corpus Paulinum,* sia più di matrice semitica o ellenistica. Nell'esempio di 1Cor 1,27, che cita, egli non si discosta dall'opinione di F. Blaß[9], per il quale «keiner griechischer Redner würde die Beredsamkeit dieser Stelle anders als höchlichst bewundert haben», e Blaß comparava Paolo con Demostene! In disaccordo anche con J. Weiß, Norden ritiene invece che «diese "Periode" [1Cor 1,27s] würde jeder griechische Redner und Rhetor "höchlichst" als Monstrum bezeichnet haben»[10]. Tale asserzione sarebbe comprovata dal fatto che, in 1Cor 1,27-28 e nell'immediato contesto, Paolo è in polemica proprio con la sapienza greca. Anche lo stile di 1Cor 1,25 è «wieder so unhellenisch wie nur möglich, aber ganz im Stile z.B. der Psalmen»[11]. Paolo è debitore alla LXX e in genere al mondo semitico, più che a quello greco classico, ragion per cui neppure il parallelismo di 1Cor 15,42-43 sarebbe un'isocolia antitetica di stampo greco. In una terza opera, Norden introdurrà però una distinzione tra parallelismo di forma, secondo lui più ellenico, e parallelismo del pensare, più semitico[12].

H.A.A. Kennedy[13] esamina 2Cor 13,3-4, ponendo l'accento sulla δύναμις che Paolo, accusato di debolezza (in 2Cor 10,10), condivide con Cristo risorto. Secondo l'accusa, l'ἀσθένεια dell'apostolo consiste nella sua carenza d'autorità, visibile nell'incapacità di adottare misure disciplinari a Corinto. Tuttavia il ricorso all'uso della forza sarebbe stato solo tramandato per il desiderio di Paolo di condividere l'ἀσθένεια, insieme ad un «life of power», del suo Signore. Ma «this power they [i corinzi] will soon experience in his dealing with them when he comes» (p. 349). L'ἀσθένεια è solo quindi un temporaneo non-esercizio di autorità apostolica.

[7] J. WEIß, «Beiträge», 247.
[8] E. NORDEN, *Agnostos*, 355-364.
[9] J. WEIß, *1.Korintherbrief*, 35.
[10] E. NORDEN, *Agnostos*, 356.
[11] E. NORDEN, *Agnostos*, 356.
[12] E. NORDEN, *Die griechische*, 816.
[13] H.A.A. KENNEDY, «Weakness», 349-350.

R. Bultmann si interessa nuovamente allo stile letterario di Paolo[14], sulla scia di Norden ma prima ancora di Weiß. Egli confronta il *Corpus Paulinum* con la diatriba cinico-stoica e ne deduce che «die Predigt des Paulus hat sich zum Teil in ähnlichen Ausdrucksformen bewegt wie die Predigt der kynisch-stoichen Populärphilosophen, wie die Diatribe» (p. 107). Bultmann rileva come l'uso dell'antitesi sia comune a Paolo e alla diatriba, e postula una certa dipendenza dell'apostolo dai filosofi cinico-stoici, ma dubita che tale affinità basti a spiegare il significato delle antitesi paoline. Egli ritiene piuttosto che, se è vero che l'ellenismo sia la culla dell'antitesi, è vero pure che, mutuandola da quell'ambiente, Paolo la adatti ai suoi scopi missionari; a dimostrazione di tale tesi Bultmann fornisce un esempio, e uno solo, di analogia tra la coppia «debole:forte» e la diatriba: φησίν di 2Cor 10,10 (p. 67). In 2Cor 12,9-10, invece, il «debole:forte» paolino sarebbe una coppia del tutto originale rispetto allo stoicismo[15].

Dal 1924 al 1948

M. Rauer[16] prende in esame due serie di capitoli del *Corpus Paulinum* simili tra loro, 1Cor 8-10 e Rm 14-15. Dalla verifica su alcuni versetti delle due lettere, egli conclude che «die korinthischen ἀσθενεῖς sind eine wohl nicht große Zahl von Heidenchristen» (p. 185). La prova si trova in 1Cor 8,4.7 e 10,14.19, in cui Paolo menziona l'idolatria in relazione ad alcuni che hanno una coscienza debole. Parallelamente, «die römischen ἀσθενοῦντες sind wie die korinthischen „Schwachen" frühere Heiden» (p. 185). Lo prova la somiglianza tra 1Cor 8-10 e Rm 14-15.

J. Nélis[17] è il primo autore di lingua francese a dedicarsi all'antitesi nel *Corpus Paulinum,* e lo fa da un punto di vista letterario. Da lui, la coppia «debole:forte» è collocata nella lista di materiale originale di Paolo. Propriamente, la coppia-antitesi non sarebbe stata

[14] R. Bultmann, *Der Stil*, 67-229.
[15] R. Bultmann, *Der zweite*.
[16] M. Rauer, *Die «Schwachen»*, 18-186.
[17] J. Nélis, «Les antithèses», 360-387.

presa a prestito dall'ambiente greco e neppure da quello semitico. In generale, scaturirebbe da una «logique verbale» (p. 386) comune ad ogni predicatore popolare di ogni tempo a caccia del vocabolo giusto «pour faire pièce à son antagoniste» (p. 386). Anche Paolo si è abbandonato al gusto del gioco di parole, dell'esagerazione, del paradosso. Si spiegano così quei «développements antithétiques» (p. 387) in cui il suo pensiero è cresciuto grazie all'interazione di una opposizione letteraria con l'altra. La conclusione di Nélis è una raccomandazione di metodo all'interprete: «Comme le pilote surveille l'inclinomètre pour maintenir l'équilibre de son avion, que l'exégète des épîtres ait l'attention fixée sur les oscillations de la pensée entre ses différents pôles antithétiques pour arriver à une meilleure compréhension de l'éternel message paulien» (p. 386).

Dal 1950 al 1967

J. Murray[18] esamina due passi: Rm 14 e 1Cor 8, chiedendosi che cosa significhi realmente «debole di fede» in Rm 14,1. Ritiene difficile attribuire una carenza di fede ad un cristiano, sia egli proveniente dal paganesimo che dal giudaismo. Ma non è il suo obiettivo stabilire l'origine etnico-culturale di deboli e forti come lo era per Rauer. Murray, piuttosto, nel *Corpus Paulinum* cerca una giustificazione alla libertà cristiana rispetto a dubbi e critiche dei deboli contro i forti nella chiesa di oggi.

S. Bickel[19] esamina 2Cor 12,9 e mette a fuoco la partecipazione di Paolo alla risurrezione del Signore (p. 129). Il confronto con alcuni passi che questo interprete ritiene paralleli a 2Cor 12,9, come Fil 3,4-11.13, mostrerebbe che l'ἀσθένεια di Paolo «résulte de son activité apostolique» (p. 139), come adesione o partecipazione alle sofferenze e alla morte di Cristo (p. 129, 130). Gesù Cristo, crocifisso ma potenza di Dio (1Cor 1,23-24), costringe Paolo ad annunciare il vangelo «et lui rend impossible toute autre vie que la vie apostolique» (p. 143).

[18] J. Murray, «The Weak», 136-153.
[19] S. Bickel, *Les notions*, 129-149.

E. Walter[20], ancora a partire da 2Cor 12,9-10, parla esplicitamente di una «Theologie der Schwachheit». Questi due versetti, di contenuto «paradossale», rivelano il gusto di Paolo per l'antitesi, presa a prestito dal mondo greco. Walter si concentra sull'ἀσθένεια che «war keine moralische Schwachheit, sondern physische, allenfalls psycho-physische» (p. 253). La debolezza di Paolo non comprende «*etiam peccata*» (p. 253).

A. Brunot[21], più interessato alla forma che al contenuto, esamina il «génie littéraire» di Paolo. Riferendosi all'intelligenza, alla volontà, alla sensibilità e all'immaginazione dell'apostolo, egli menziona la coppia «debole:forte» tra le antitesi che rivelano la struttura dialettica del pensiero paolino (p. 28). L'intera *2Corinti*, considerata una riflessione sull'antinomia della vita apostolica, è «axée sur l'antithèse δύναμις-ἀσθένεια» e culmina nel «paradosso» di 2Cor 12,9-10, in cui Paolo si manifesta come «être de grandeur» e insieme «être de misère» (p. 30). Brunot si interessa anche dell'origine (p. 33-35) e importanza (p. 35-41) dell'antitesi paolina in generale. Più che ad una cultura giudaica o greca, Paolo deve il suo gusto per questa figura di stile «à la structure même de son âme» (p. 34), come già accennava J. Nélis, a partire dalla esperienza sulla via di Damasco. Quindi, per capire un'antitesi, Brunot suggerisce di collocarsi al centro dei suoi due poli. Attorno ad essi, come attorno ad un asse, si sviluppa il pensiero paolino. I due termini non hanno pari valore (p. 35) anche se l'uno non è comprensibile senza l'altro. In entrambi i poli si verifica un arricchimento semantico che consiste nella particolare *suspence* semantica (p. 37, 41) creata dal paradosso che è proprio di ogni coppia di opposti.

J.M. Beaulieu[22] esamina in 2Cor 12,9 la frase: «*Virtus in infirmitate perficitur*». Nel capitolo secondo della sua dissertazione egli si concentra sulla personalità di Paolo, «apostolo», «vaso», «servo» e, pertanto, consapevole «strumento» di Dio; nel capitolo terzo descrive la «faiblesse de l'Apôtre», esaminando ἀσθένεια e ἀσθενέω in 2Cor 12,9-10 a partire da un confronto con passi paralleli dell'AT e del NT, e giunge alla conclusione che ἀσθένεια significhi «malattia», che l'apostolo, Paolo, sia un infermo. Nel capitolo quarto esamina la «force de l'Apôtre» e, parallelamente all'approfondimento

[20] E. WALTER, «"Die Kraft"», 248-255.
[21] A. BRUNOT, *Le génie*, 28-41.
[22] J.M. BEAULIEU, *L'Antithèse*, 1-120.

fatto per ἀσθένεια, considera δύναμις nel suo significato vetero e neotestamentario. In 2Cor 12,9-10, la potenza apostolica è la manifestazione di un intervento della δύναμις di Dio, di Cristo e dello Spirito, intesa quale forza trinitaria, attributo essenziale di Dio. L'effetto della relazione di Paolo con la Trinità è visibile in due aspetti della δύναμις: la παρρησία e l'efficacia della predicazione apostolica. Nella conclusione, Bealieu ritiene «debole:forte» coppia inscindibile: «la puissance du Christ, pour atteindre son but, doit agir dans la faiblesse».

P. Bonnard[23] confessa di non evitare il rischio dell'omiletica, nell'esame di «debole:forte» (p. 61-65), della natura dell'ἀσθένεια (p. 65-68) e della δύναμις divina, attiva nella ἀσθένεια umana (p. 68-70). Osserva come in *1/2Corinti* e *Romani*, «la notion de puissance est concentrée sur le ministère apostolique de la prédication du Christ crucifié et ressuscité» (p. 64) e che per Paolo «sa faiblesse correspond au cœur même de la révélation qui est l'"affaiblissement" historique de Dieu en Jésus-Christ» sulla croce (p. 64-65). Per Bonnard, contrariamente a quanto sostenuto da Bealieu, l'ἀσθένεια riferita alla persona dell'apostolo, non è una malattia fisica né psichica, e ancor meno una debolezza morale. Si tratta invece di una conseguenza di persecuzioni e oltraggi, è un'ἀσθένεια storicamente «concrète, objective» (p. 66), inflitta all'apostolo dai suoi oppositori nello svolgimento della sua missione. Ha le caratteristiche del martirio. In tre tappe Bonnard accenna non solo all'esistenza di una tensione tra ἀσθένεια e δύναμις, ma anche alla possibilità di superarla. La tappa fondamentale di un passaggio da debolezza a forza è, nella costituzione della chiesa, l'elezione dei deboli da parte di Dio, secondo 1Cor 1,27 (p. 68-69); la seconda tappa consiste in un «équilibre mystérieux» (p. 69) tra debolezza e forza: grazie a questo bilanciamento né nella comunità né nel ministero di Paolo, secondo 2Cor 13,3-4, Cristo risorto sostituirà mai il crocifisso. Del resto, il momento attuale non è quello finale, nel quale l'ἀσθένεια sarà mutata definitivamente dalla δύναμις (p. 69-70). La terza tappa, che si verifica in Paolo, consiste in una prodigiosa attività apostolica «au cœur même de ces faiblesses lancinantes». Secondo Bonnard per l'apostolo è di scarsa importanza sapere ciò che egli attualmente sia. Debole o forte, in qualunque condizione si

[23] P. BONNARD, «Faiblesse», 61-70.

trovi, per lui conta di più quanto nell'immediato egli possa fare a servizio di Dio nel mondo: si può essere deboli e supremamente attivi, «quand je suis faible c'est alors que je suis fort» (p. 70). Della coppia «debole:forte» Bonnard coglie la radicazione nel *crocifisso-risorto* predicato da Paolo a Corinto come ovunque. Bonnard presuppone infine una correlazione tra tutte le occorrenze di «debole:forte» nel *Corpus Paulinum,* ed è attento a considerare questa coppia come una figura di stile, perciò diversa dalla semplice somma dei termini che la compongono.

J. Dupont[24], dopo M. Rauer, mette ancora in evidenza come Paolo cerchi vie per superare il conflitto sottostante Rm 15,1[25] e fa riferimento a 1Cor 8-10, di cui Rm 14-15 sarebbe una semplice *retractatio* (p. 365), vale a dire una «ripetizione, ritrattazione, o rettifica». In *Romani*, Dupont individua quattro principi per superare il conflitto tra deboli e forti: (a) i servitori sono giudicati solo dal loro Signore; (b) la morte di Cristo per il fratello debole; (c) l'esempio di Cristo che non ha cercato il proprio interesse; (d) il modello segnalato dal Figlio di Dio, che ha accolto sia gentili che giudei (p. 359-365). Queste tracce cristologiche portano alla glorificazione di Dio nell'unità per la carità (p. 366). Dupont considera Paolo disinteressato a stabilire se i deboli siano cristiani di origine pagana o giudaica.

J. Cambier[26] ritiene «debole:forte» di 2Cor 12,9-10 un criterio valido per stabilire se un apostolo sia autentico oppure no (p. 514); egli si concentra sull'ἀσθένεια (p. 488-498) di Paolo e la identifica con prove, umiliazioni e persecuzioni da lui subite svolgendo l'attività di missionario. Di tale debolezza la causa è Satana (2Cor 12,6-7), e Paolo la sopporta con δύναμις, cioè con pazienza e umiltà (2Cor 10,1 e 12,12), virtù che lo fanno apparire «comme étant sans force et sans honneur», debole, ma di una debolezza che è imitazione di Cristo crocifisso (p. 516). Riguardo alla coppia «debole:forte», Cambier ritiene che «Paul demande aux Corinthiens de le juger sur son extérieur de faiblesse qui est comme un 'sacrement' de la force salvifique divine à l'avantage des croyants» (p. 516).

[24] J. DUPONT, «Appel», 357-366.

[25] A. ESPAZE, «L'accueil», 4-23; si riferisce a Rm 15,1-13 senza aggiungere molto ai risultati già raggiunti da J. Dupont.

[26] J. CAMBIER, «Le critère», 481-518.

S. Lyonnet[27] esamina gli stessi testi già studiati da Cambier; in particolare 2Cor 12,9 costituisce, per Lyonnet, la *magna charta* (p. 263), la «loi» (p. 269), la «loi générale de l'apostolat» (p. 273). L'ἀσθένεια di Paolo è lo σκόλοψ di 2Cor 12,7, una prova o un ostacolo doloroso e forte all'apostolato (p. 266), da includere nell'elenco degli oltraggi, ristrettezze, persecuzioni, che sono termini del «vocabulaire de la faiblesse» in 2Cor 12,10. Seguendo Cambier, Lyonnet scorge «une faiblesse d'ordre spirituel, notamment la 'faiblesse charnelle', la 'limitation de l'homme qui a besoin de l'aide de l'esprit'»[28]. L'ἀσθένεια è il risultato delle persecuzioni subite da Paolo, e insieme suppone l'impotenza di ogni essere umano. Anche la δύναμις fa però parte della «legge» dell'apostolato e la completa: «l'Apôtre conscient de sa faiblesse, et dans la mesure où il l'est, devient comme une incarnation de la puissance même du Christ» (p. 268). Si tratta di un'autorità che Lyonnet illustra con esempi di popolari servitori di Dio, tratti sia dall'AT, come Mosè, Gedeone, che dal Nuovo, come gli apostoli e le chiese cristiane (p. 273-277).

E. Güttgemanns[29] esamina, come Lyonnet, «debole:forte» in 2Cor 12,9-10 ma vi aggiunge anche 2Cor 13,3-4. Per gli avversari, «gnostici» (p. 148), l'ἀσθένεια dell'apostolo sarebbe una «dämonische Negation göttlicher Macht» (p. 151) localizzabile nella «carne»; mentre la δύναμις appartiene allo «spirito» (p. 150). Uno stretto rapporto esiste tra ἀσθένεια, missione e crocifisso: «in der Schwäche des Apostels wird der Gekreuzigte verkündigt. Weil die apostolische 'Schwäche' also Christologische Verkündigung ist, kann Paulus die Korinther unmittelbar durch seine apostolische 'Schwäche' ermahnen, denn sie ist Kennzeichen der Präsenz des Gekreuzigten» (p. 141). Güttgemanns parla di una «Macht der ἀσθένεια» (p. 153) ritenendo «daß die δύναμις θεοῦ in der Gegenwart am Apostel als ἀσθένεια des Gekreuzigten erscheint» (p. 154). Apostolato e *theologia crucis* (p. 154) sintetizzano il significato di 2Cor 12,9-10 e 13,3-4, in cui Güttgemanns scorge un paradosso, «daß Paulus die jetzt an ihm sichtbare Schwachheit als die Epiphanie Jesu göttlicher Kraft ansieht» (p. 169). La tensione dell'antitesi si risolve a vantaggio dell'ἀσθένεια, che arriva a coincidere con la δύναμις di Paolo: «seine Schwachheit die Kraft des Gekreuzigten ist» (p. 170).

[27] S. LYONNET, «La loi», 263-282.
[28] J. CAMBIER, «Le critère», 489-490.
[29] E. GÜTTGEMANNS, *Der leidende*, 140-170.

E. Vallauri[30] ha invece studiato 2Cor 12,9 nei padri della chiesa. L'*infirmitas* di Paolo sarebbe la stessa «natura umana nella sua limitatezza e fragilità»; «meschinità sia di natura che di colpa e d'inclinazione al male»; «debolezza di natura», «debolezza di colpa» (p. 292), «tendenza al male» (p. 293), «inclinazione alla superbia» (p. 296). Queste affermazioni sono corrette nella misura in cui ogni padre si sia mantenuto «nell'ambito dell'esegesi diretta del testo» (p. 283). Vallauri rigetta come «accezione assolutamente estranea al testo: quella di [*infirmitas* come] mortificazione ascetica, sia volontaria (digiuno e altre opere penitenziali) sia involontaria (malattie e tribolazioni)»[31]. Parallelamente a *infirmitas*, Vallauri riporta il pensiero dei padri anche circa la *virtus* o δύναμις, che è «virtù dell'uomo» in senso ascetico (Ambrosiaster, Ilario, Ambrogio, Girolamo e altri) o «forza di Cristo» (p. 286); o «forza santificatrice di Dio» (p. 294). Riguardo al «tema dell'incontro tra forza e debolezza» (p. 294), esso non si esaurisce nella interpretazione di padri come Crisostomo e di qualche suo seguace. Per costoro sarebbe dominante, se non esclusivo (p. 294) un termine solo, la δύναμις divina. Per Vallauri questa δύναμις si concretizza nell'«aiuto: Dio ha lasciato l'uomo nella sua debolezza anche per poterlo sostenere con la sua grazia» (p. 295). Grazia e potenza di Dio coincidono nel sostegno da Dio accordato a Paolo.

Dal 1970 al 1979

N. Schneider[32] mette a punto alcuni criteri d'interpretazione di un'antitesi, riprendendo un filone di critica letteraria già di Weiß e di Norden, ma anche di altri autori successivi non tedeschi. Schneider elenca (p. 19-30) i passi in cui la coppia «debole:forte» ricorre, nel *Corpus Paulinum*, sotto la categoria «Gegensätze» (p. 16-17). Successivamente specifica i tratti stilistici propri di un'opposizione letteraria: (1) chiasmo, in 1Cor 4,10; 2Cor 10,10 (p. 40); 2Cor 13,3

[30] E. Vallauri, «*Virtus*», 200-296.

[31] Interpretazioni di Origene, Atanasio, Basilio, Gerolamo, Paolino, Cassiano, Ambrogio, secondo E. Vallauri, *Virtus*, 283.

[32] N. Schneider, *Die rhetorische*, 16-67.

(p. 52); (2) *adiunctio*, «aggiunzione, restrizione», in 2Cor 10,10; 13,9 (p. 40); (3) antitesi, in 1Cor 1,27; 4,10; 15,43; 2Cor 10,10; 12,9; 12,10; 13,3; 13,9 (p. 62); (4) ossimoro, in 2Cor 12,9; 12,10 (p. 55-56); (5) *correctio* complessa, in 1Cor 1,27; 2Cor 13,3 (p. 84); (6) ipotassi, in 2Cor 13,9 (p. 38). Schneider mette così a fuoco aspetti formali più che contenuti biblici. Tuttavia, «es muß gelingen, die Antithese als stilistische und als theologische Figur zu verstehen und zwar so, daß Stil (*verbum*) und Theologie (*res*) aufeinander bezogen werden» (p. 1; 14-15). Insiste quindi sull'utilità di una messa a fuoco del nesso esistente tra linguaggio letterario e contenuto biblico (p. 64), insieme ad una metodica distinzione tra «Stil und Sache» (p. 7). Trattando dell'origine delle antitesi di Paolo, ritiene possibile influssi greci (p. 47). In polemica però con Bultmann che accentua la «parentela» con la diatriba cinico-stoica, Schneider chiarisce «daß die Antithese eine spezifische Form theologischer Rede für Paulus ist, eine *figura theologica*» (p. 66-67), nel senso che l'apostolo «entspricht mit seinen Antithesen einen theologischen Sachverhalt sprachlich»[33].

G.G. O'Collins[34] inizia l'esame di 2Cor 12,9-10 con tre domande: ha ragione chi dice che Paolo stia formulando un principio generale? Che logica controlla la connessione tra i due poli della coppia? I termini ἀσθένεια e δύναμις appartengono ad un ordine ontologico o solo epistemologico? (p. 528-530). Alla prima domanda risponde che è scorretto negare a Paolo l'intenzione di enunciare una regola generale in 2Cor 12,9. Tuttavia «his first affirmation of power in weakness bears first and foremost on his own situation» (p. 534). Alla seconda, sulla logica che regola il rapporto ἀσθένεια-δύναμις, O'Collins dice che Paolo «simply asserts the coincidence of weakness and power, not that one element occurs as a precondition to the other» (p. 536). Per «coincidenza», O'Collins intende «simultaneità» o sovrapposizione nel tempo, rifiutandosi di credere «that the existence of weakness along with the humble confession of this weakness provides the necessary condition for the bestowal of divine strength» (p. 535-536). Alla terza domanda risponde dichiarandosi contrario ad un'interpretazione psicologica dell'ἀσθένεια che, piuttosto, «remains first of all a transaction between

[33] N. SCHNEIDER, *Eigenart*, 67. Per l'origine dello stile antitetico di Paolo, Schneider si riferisce alla «koiné» «und alttestamentlich-spätjudischen Texten» (p. 147).

[34] G.G. O'COLLINS, «Power», 528-537.

himself [Paolo] and his risen Lord and then plays a role in the apostolic transmission of revelation» (p. 537). La δύναμις del risorto è reale nelle concrete circostanze apostoliche. Le stesse debolezze di Paolo servono a manifestarla (p. 537) e «Paul understands his 'weakness' Christologically» (p. 532).

R.E. Murphy[35] parte anche lui, come O'Collins, da tre domande: in 2Cor 12,9, che cosa significa ἀσθένεια? che cosa δύναμις? come può la δύναμις perfezionarsi nell'ἀσθένεια? (p. 131). Debolezze di Paolo sono le sue persecuzioni connesse all'intensa attività apostolica. In esse si perfeziona la potenza di Cristo (p. 158). Tuttavia l'ἀσθένεια non è elemento indispensabile per il perfezionamento della δύναμις, ma ne costituisce soltanto l'occasione, la condizione grazie alla quale il Cristo si manifesta in Paolo (p. 132).

H. Baum[36] in «debole:forte» di *2Corinti*, cerca elementi utili alla fondazione di una spiritualità missionaria (p. 217-247) nel mondo d'oggi. Ne trova in 2Cor 12,9-10 e contesto, dove «das eigentliche Thema ist die Frage, wer nun wirklich die wahren Apostel sind und worin die Legitimität des wahren Apostel Christi Jesu ausweist» (p. 187). Baum mette a fuoco l'ἀσθένεια «des wahren Apostels Christi Jesu» (p. 195-198) considerandola legittimazione o segno di autenticità per Paolo. All'origine questa ἀσθένεια è solo «das Hauptargument» di avversari (2Cor 10,10; 11,6.21) (p. 195) di Paolo che l'eleva «zu seinem Ruhmestitel... weil diese ἀσθένεια ja gerade seine Teilhabe an den παθήματα τοῦ Χριστοῦ (2Cor 1,5) offenbar macht» (p. 196). Paolo considera la sua ἀσθένεια «als die charakteristische Lebensform des apostolischen Christusdienstes» (p. 196)[37]. Ispirato da opinioni di Th. Schlatter (per il quale l'ἀσθένεια di Paolo è «die Bedingung seines Wirkens»[38]), di G. Stählin («der Offenbarungsort der göttlichen δύναμις auf Erden»[39]), di W. Grundmann («Unterpfand des Gegenwärtigseins der Christuskraft»[40]) e di altri (p. 196-198), Baum nota una marcata corrispondenza dell'ἀσθένεια dell'apostolo con quella del crocifisso. Se l'ἀσθένεια di Cristo è partecipazione alla condizione terre-

[35] R.E. MURPHY, «La puissance», 131-134.

[36] H. BAUM, *Mut*, 190-250.

[37] A sostegno, Baum cita 2Cor 4,7-5,10; 6,3-10; 12,9.10; 1Cor 2,3-4 e richiama R. BULTMANN, «Exegetische», 320.

[38] TH. SCHLATTER, «Schwach», 1224-1225.

[39] G. STÄHLIN, «ἀσθενής», 489.

[40] W. GRUNDMANN, «Der Begriff», 104.

stre (p. 197-198), l'ἀσθένεια di Paolo diventa un'esposizione esistenziale della stessa «Todesmacht Jesu» (p. 206). Sulla scia di Güttgemanns, Baum scorge simultaneità di ἀσθένεια e δύναμις nell'apostolato (p. 204-205). Paolo ha «gar keine andere Möglichkeit als in dieser begründeten und erforderten ἀσθένεια Jesu zu bleiben» (p. 207) mentre «die Kraft Christi beim Apostel gegenwärtig ist» (p. 210). L'autenticità del ministro si misura con la partecipazione alle sofferenze di Cristo. «Die Schwachheit des Apostels Paulus ist also die δύναμις des gekreuzigten κύριος, die immer an das Kreuz gebunden bleibt, um so Gottes Macht aufscheinen zu lassen»[41]. In conclusione l'ἀσθένεια, che assorbe la δύναμις come una spugna, costituisce l'essenza di una spiritualità missionaria autentica: «Mut zum Schwachsein – in Christi Kraft», secondo il titolo della tesi di Baum.

J. Giallanza[42] esamina 2Cor 12,9-10 concentrandosi sul «paradox»: «strength in weakness». Traduce ἀσθένεια con «physical weakness» (p. 1573). Tuttavia, in 1Cor 4,10 e 1,27, ἀσθενής è l'umile, non l'infermo o il fisicamente debole. In 1Cor 1,25 e 2Cor 13,4, ἀσθενής e ἀσθένεια indicano l'umanità di Cristo (p. 1575) e la sua croce. Il paradosso di 2Cor 12,9 consiste nella trasformazione dell'umana debolezza in canale della potenza di Dio. Che la δύναμις passi per l'ἀσθένεια è riconoscibile solo per fede (p. 1576).

J. Zmijewski[43] ritorna ad un'analisi letteraria della pericope 2Cor 11,1-12,10, il cosiddetto *Narrenrede* di Paolo, in cui è inserita la coppia «debole:forte». Questa è esaminata da Zmijewski anche nell'occorrenza di 1Cor 4,10, nel contesto del *Peristasenkatalog* di 1Cor 4,9-13. Una «lista di sofferenze» è una forma di stile conosciuta nella letteratura ellenistica, soprattutto stoica, ma per Paolo ha un valore diverso, cristologico e teologico: «durch sie [le sofferenze] wird Gott, bzw. Christus verherrlicht, während sie nach stoischer Auffassung dem Menschen selbst – nicht zu Eitelruhm! – aber doch objektiv zum Schmuck und zur Zierde gereicht» (p. 307)[44]. Nell'esame di 2Cor 10,10 Zmijewski si allontana dall'interpretazione di H.D. Betz[45], che fa passare Paolo come un sofista in discussione con avversari immaginari. Costoro sono reali per Zmi-

[41] Da U. Wilckens, *Weisheit*, 49.
[42] J. Giallanza, «When I», 1572-1577.
[43] J. Zmijewski, *Der Stil*, 90-431.
[44] Il passo è preso da A. Bonhöffer, *Epiktet*, 301.
[45] H.D. Betz, «Paul's», 1-16; orig. tedesco, 66.

jewski e lanciano critiche pesanti in direzione di Paolo. Che l'apostolo sia debole, è un pretesto (p. 216), un rimprovero (p. 279 e 295) e uno specifico atto di accusa (p. 431). Paolo è ritenuto debole perché carente di πνεῦμα che è la δύναμις divina: «Es verdächtig... den Träger des πνεῦμα im religiösen Sinne, wenn er die δύναμις nur in dem ausgearbeiteten Briefe, nicht aber in der unmittelbaren Verkündigung zeigt» (p. 431, n. 92). In 2Cor 12,9-10 Zmijewski considera[46] l'ἀσθένεια di Paolo «Offenbarungsort der göttlichen δύναμις» (p. 378)[47]. Si tratta del «luogo» in cui l'apostolo viene a trovarsi nell'esercizio del suo ministero: «Die Präposition ἐν hat hier [in 2Cor 12,9] wohl die gleiche Funktion wie im Peristasenkatalog (vgl. [2Cor]11,23.27), wo sie die Angabe bestimmter Situationen, 'Befindlichkeiten' des Apostels einleitet. Jedoch kommt in diesem Fall die lokale Grundbedeutung noch klarer zum Vorschein». Anche δύναμις farebbe parte del vocabolario degli avversari di Paolo. Ne resta incerto però il significato (p. 379). Può trattarsi di potenza di Dio condivisibile, per Cristo, anche da Paolo che diventa δυνατός pur restando debole. Dal parallelismo «Dio:uomo» presente nel paradosso δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ di 2Cor 12,9 e per una legge di stile si è obbligati a pensare a «die ganze irdisch-menschliche Existenz in ihrer Schwachheit» (p. 383): se è universale Dio per la sua onnipotenza lo è anche l'uomo per la sua debolezza. Sempre Dio è il forte, sempre l'uomo è il debole. Questa generalizzazione di ἀσθένεια non deve però indurre a ritenere che Paolo venga investito di una colpa soltanto in funzione del fatto che è un uomo come gli altri. Egli è accusato d'altro. Se 2Cor 12,9-10 è un *Peristasenkatalog* (p. 387) in cui ἀσθένεια fa parte di un'unica «Aufzählung» (p. 395) di sofferenze legate all'attività di un apostolo è perché Paolo sente di non essere riconosciuto in quanto tale.

F. Ehgartner[48] nella *2Corinti*, scorge una «Apostolattheologie» che corrisponde ad una «Theologie der Schwachheit» (p. V). «Die Existenzweise in Schwachheit der Boten Gottes durchzieht die gesamte Heilige Schrift so konsequent, daß von ihr als einem Wesensmerken und einem entscheidenden... Charakteristikum aller, die von Gott angerufen sind und seine Auftrag auszuführen haben, ge-

[46] In base ad ἐν, che in 2Cor 12,9-10 precede ἀσθένεια, e facendo notare il numero grammaticale (singolare) di questo termine.

[47] Zmijewski cita G. STÄHLIN, ἀσθενής, 489.

[48] F. EHGARTNER, *Astheneia*, v-35; 229-327.

sprochen werden muß» (p. 1). L'ἀσθένεια ha un ruolo dominante nella Scrittura come nella vita e nel pensiero di Paolo. La salvezza stessa passa per l'ἀσθένεια della croce (p. 1-4). In *2Corinti* l'ἀσθένεια è di due specie: (a) «die konkrete physische, wirtschaftliche, soziale Schwachheit» (p. 26): nella sfera umana, naturale e terrestre; (b) «Bezeichnung für das menschliche Unvermögen gegenüber Gott» (p. 27). In riferimento a Cristo, è visibile nella sua «Menschwerdung» (p. 31): «Durch die Menschwerdung ist Gott selbst in Jesus Christus in die Astheneiazuständlichkeit seiner Schöpfung eingetreten» (p. 32), per cui «erst in der Annahme der eigenen Schwachheitsexistenz die Dynamis Gottes auch im und am Menschen zur Vollendung gelangt (2 Kor 12,9)» (p. 33). Senza Cristo, l'ἀσθένεια è «Unfähigkeit des Menschen, aus sich heraus das Heil zu Erlangen» (p. 35). Grazie a Cristo, essa «Kennzeichen bleibt, weil Gott das Schwache des Menschseins erwählt hat» (p. 35). Dall'esame di *2Corinti*, Ehgartner conclude che: (a) la «teologia della debolezza» è strumentale alla cristologia di Paolo (p. 299-303); (b) in *2Corinti* esiste una circolarità tra cristologia – *theologia crucis* – e teologia dell'apostolato (p. 303-308); (c) la stessa esistenza di Paolo è principio ermeneutico della sua cristologia (p. 308-309). In quanto apostolo, Paolo rende visibile la «Niedrigkeits- und Herrlichkeitsexistenz Christi» (p. 309-313). Quest'evento, paradossale, è espresso dall'accoppiamento e simultaneità di ἀσθένεια-δύναμις (p. 314-318), *vita-morte* (p. 318-320) e dalla sequenza ἀσθένεια-νέκρωσις-θάνατος – δύναμις-ζωή-δόξα (p. 320-323); (d) l'apostolo stesso diventa il «luogo» privilegiato della manifestazione di Cristo *crocifisso-risorto* (p. 324-325) in quanto la sua esistenza è una «Kreuzes-Astheneiaexistenz» (p. 326-327).

DAL 1980 AL 2001

H.K. Nielsen[49], per verificare alcune asserzioni a parer suo eccessive della *theologia crucis*, esamina i termini δύναμις, δόξα e μέτρον τοῦ κανόνος nel *Corpus Paulinum*. Egli è critico rispetto a

[49] H.K. NIELSEN, «Paulus», 137-158.

chi, come Güttgemanns, sostiene che, essendo la risurrezione un fatto escatologico, al presente la vita debba necessariamente restare sotto l'insegna della croce, della debolezza o della «sofferenza» (p. 138). D'accordo con W. Bieder[50] il Nielsen ritiene piuttosto che «auch Paulus eine *theologia gloriae* vertrete» (p. 139). Del *Corpus Paulinum* Nielsen elenca «δύναμις-Aussagen, die die Kreuzestheologie modifizieren» (p. 145), per esempio 1Cor 5,4; 2Cor 4,7-12; 6,4-10; Rm 15,18-19, ed altri passi dove ricorre anche formalmente la coppia «debole:forte», come 2Cor 10,1-11 e 13,3-4. In tutti questi versetti esiste una contrapposizione implicita o esplicita di δύναμις ad ἀσθένεια (p. 129). Riferita al crocifisso, l'ἀσθένεια caratterizza il mondo peccatore ed effimero (p. 156), crea una sorta di vuoto, «die die δύναμις Gottes ausfüllen kann» (p. 157). La tensione dal vuoto (ἀσθένεια) al pieno (δύναμις), che riflette il superamento della croce (morte) con la risurrezione (vita), è visibile nella persona di Paolo in 2Cor 12,10. Qui le congiunzioni ὅταν e τότε suppongono una pura coincidenza temporale di ἀσθένεια e δύναμις, che nella persona dell'apostolo restano polarmente opposte. Lo stesso si deve dire di 2Cor 12,9: se ora è debole l'apostolo, il Signore è forte sempre. Non si dà identificazione tra i due concetti, o superiorità della debolezza sulla forza, restando sempre la potenza di Dio il correttivo per il superamento dell'umana impotenza. Nielsen sostiene esplicitamente «daß Gottes δύναμις zwar mit ἀσθένεια verbunden ist, insofern sie durch machtlose Menschen zum Ausdruck kommt, sie ist jedoch nicht an die Schwachheit als ihre Erscheinungsform gebunden» (p. 157). È convinto «daß Gottes δύναμις sich schon jetzt als Vorwegnahme der eschatologischen Wirklichkeit machtvoll durchsetzen kann – obwohl er [Paolo] gleichzeitig daran festhält, daß die endgültige Offenbarung der δύναμις und der δόξα Gottes noch nicht stattgefunden hat» (p. 157).

Eric Fuchs[51] è certo invece che Paolo ricusi esplicitamente «une théologie glorieuse de la resurrection» o una «théologie de la gloire» (p. 252). Lo dimostrerebbe la struttura letteraria di 2Cor 10-13, in cui sono tre le linee portanti: «la glorification, la faiblesse et les critères de l'apostolat véritable» (p. 244). L'ἀσθένεια mantiene connotazioni fornite dagli accusatori di Paolo, quali falsa umiltà (in 2Cor 10,1) (p. 243), segno di condotta carnale (in 2Cor 10,3) (p.

[50] W. BIEDER, «Paulus», 319.
[51] E. FUCHS, «La faiblesse», 231-255.

243), parola inefficace (in 2Cor 10,10) (p. 243) o assenza di eloquenza (in 2Cor 11,6), mancanza di esperienze spirituali straordinarie (in 2Cor 12,1-5) (p. 243). Per alcuni corinzi Paolo è debole in quanto privo delle caratteristiche di autentico apostolo. Invece, vista da Paolo, la sua ἀσθένεια non è che «le signe de son humanité» (in 2Cor 10,3) (p. 244). Semplicemente, egli non agisce da superuomo o da «superapostolo» (2Cor 11,5; 12,11). Questa sua «humanité concrète» (p. 244) rende in lui «plus visible... la force agissante du λόγος de Dieu» (p. 244). Quindi, Paolo non è un debole che secondo i suoi avversari (p. 245). Inoltre, la «faiblesse de l'Apôtre reçoit... une nouvelle signification: elle est la conséquence du souci apostolique pour les Églises» (p. 245). Riconosciuto l'indirizzo ecclesiale di ἀσθένεια, l'apostolo non è più interessato a farne un'apologia, che apparirebbe sospetta: «la faiblesse n'est pas une satisfaction morbide de vaincu, mais une victoire sur la perversion religieuse par excellence: l'utilisation de Dieu a son propre profit. La faiblesse de l'Apôtre, celle de l'Église, évite tout 'Gott mit uns'» (p. 246). Come «pazzo», Paolo può invece vantarsi delle sue debolezze o di una ἀσθένεια che «est un marque nécessaire de l'apostolat parce que l'Apôtre est un témoin, le témoin privilégié, du Crucifié» (p. 246). Le debolezze di Cristo e del suo ministro non sono che una «faiblesse de l'amour» (p. 246), «toute la puissance de l'amour de Dieu qui culmine dans l'extrême faiblesse d'un Crucifié» (p. 251). Con una *theologia crucis*, dunque, Paolo intenzionalmente si giustifica come apostolo, contrastando un'inadeguata *theologia gloriae* che circola tra i forti di Corinto.

M.L. Barré[52] confronta 2Cor 12,7-19 con testi di Qumran e deduce che l'ἀσθένεια di cui Paolo si vanta «was not some physical or psychological disorder but rather the persecution he encountered in preaching the Gospel of Christ – the same kind of 'weakness' that brought about the death and victory of Jesus and ultimately of Paul himself» (p. 227).

R.L. Omanson[53] si interessa invece dei «deboli:forti» di Rm 15,1, nel contesto di Rm 14-15, pericope che è il «target of the whole epistle» (p. 107)[54]. I cristiani sono distinti in due categorie: forti che disprezzano i deboli e deboli che giudicano i forti (Rm

[52] M.L. Barré, «Qumran», 216-227.
[53] R.L. Omanson, «The 'Weak'», 106-114.
[54] Omanson qui segue P. Minear, *The Obedience*, 33.

14,2). L'intera comunità e tutta la lettera sarebbero attraversate da questa tensione.

R. Bauckham[55] esamina ἀσθένεια in 2Cor 12,9, rigettando «that attitude which calls for willingness to suffer because suffering demonstrates human impotence» (p. 4). Dio non diventa più grande rendendo piccolo l'uomo (p. 4)[56]. L'ἀσθένεια dell'apostolo consiste in altro. «In his dedication to his missionary task, Paul constantly drove himself to the limits of his physical and psychological endurance» (p. 4). L'esperienza di non conservare le proprie forze per sé, ma di spenderle tra pericoli, rischi, persecuzioni, non costituisce un reale impedimento alla missione, anche se dimostrasse quanto ordinarie e limitate siano le risorse di un apostolo. «Paul's theological breakthrough in 2Corinthians was to understand this weakness of the bearer of the Gospel in relation to the content of the Gospel» (p. 4-5). Come il crocifisso con la risurrezione ha mostrato di essere δύναμις di Dio per la salvezza, «so the weakness of the apostle has, as its reverse side, the power of God effective for salvation through his ministry» (p. 5). Gli avversari si aspetterebbero invece un «superapostolo», o un «angelo», mentre Paolo non è né l'uno né l'altro. Per quanto costantemente alimentato dalla potenza dello Spirito, un *superman* «who organizes his whole life with the object of maintaining his own physical and mental well-being» (p. 6) è inautentico come apostolo. Per Bauckham, «such a man is never weak because he is never affected, concerned, involved or committed beyond a cautiously safe limit» (p. 6). Essere sostentati dall'amore di Cristo inevitabilmente significa invece «to reach the limits of one's abilities and experience weakness» (p. 6). Per Paolo l'ἀσθένεια diventa «the point where the deepest integration of his life and his message is possible» (p. 6).

D.A. Black[57] esamina ἀσθένεια, ἀσθενέω, ἀσθένημα e ἀσθενής[58] sia nel contesto immediato in cui questi vocaboli ricorrono nel *Corpus Paulinum*, sia in relazione al pensiero teologico generale dell'apostolo (p. 1). Paolo è «the Apostle of weakness» avendo fatto dell'ἀσθένεια «the vehicle of a profoundly important element in his teaching and parenesis» (p. 1). Egli è l'iniziatore di una teologia

[55] R. BAUCKHAM, «Weakness», 4-6.
[56] L'idea era già di D. SÖLLE, *Suffering*, 19.
[57] D.A. BLACK, *Paul*, 1-251.
[58] Black trascura ἀδύνατος di Rm 15,1.

della debolezza (p. 2). In 1Cor 1,25 sotto τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ si trova la «parola della croce» di 1Cor 1,18 (p. 96). In 1Cor 1,27 sotto «le cose deboli del mondo» si nascondono «poveri» e «schiavi» (p. 97-100). In 1Cor 4,10 l'espressione ἡμεῖς ἀσθενεῖς indica «weakness and mortality of Paul» (p. 104-107), e similmente in 1Cor 15,43 ἀσθενείᾳ indica «weakness and mortality of the flesh» (p. 126-129). Invece in 2Cor 10,10 ἀσθενής non indicherebbe tanto una qualità riferita al fisico dell'apostolo quanto «his general character or deportment» (p. 135-138), secondo l'accusa di avversari. In 2Cor 12,9-10 l'ἀσθένεια riacquista il senso di fragilità umana, messa in evidenza dalle tante persecuzioni subite dall'apostolo (p. 151-159). Qui però «Paul specifically connects weakness with the opposite idea of power»; e Black aggiunge che «the emphasis is often upon the fact that the powerful apostle is also the weak and suffering one» (p. 251).

U. Heckel[59] esplora il significato teologico e cristologico, ma soprattutto apostolico, delle parole di Cristo, Signore risorto, in 2Cor 12,9 (Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται) nel contesto immediato di 2Cor 12,1-10 e in quello più generale di 2Cor 10-13. Egli esamina il «paradosso» di 2Cor 12,10b (ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι) confrontandolo con 2Cor 13,3-4 e con altri paralleli (1Cor 23-25.31; 2Cor 1,8-11; 4,7-12; Fil 3,10-11; 4,11-13) e conclude, da un punto di vista letterario, che 2Cor 12,9 è il punto più alto di una polemica autodifesa di Paolo contro oppositori corinzi (p. 2). Per arrivare a questa conclusione, Heckel esamina a fondo i concetti centrali di «vanto», «debolezza» e «potenza» e lo fa a partire da Ger 9,22-23 e quindi da 1Cor 1,31 dove il passo di Geremia è citato; passa quindi all'esame di 2Cor 10,17. La convinzione che guida Heckel nello stabilire questi particolari contatti tra testi biblici anche diversi o lontani tra loro è che mentre gli aspetti negativi del vantarsi formano un «gemeinantiker Grundkonsens» (p. 157), il vanto positivo di Paolo – che è in una dossologica relazione con Dio, sia per il suo successo come missionario in 2Cor 10,7ss, che per le sue sofferenze in 11,1ss – dovrebbe essere spiegato soltanto sulla base del significato contestuale di καυχάομαι presente in Ger 9,22s, e di καυχάομαι, καύχημα e καύχησις presente in tutta la LXX (p. 145s; 159-172; 208s; 211; 303s). Dal momento che in Ger 9,22s l'alternativa non è tra vantarsi e non

[59] U. HECKEL, *Kraft*, 1-391.

vantarsi, né tra un esaltarsi in Dio e un inorgoglirsi della sapienza o per il potere o le ricchezze, il punto focale in cui guardare sarebbe altrove: riguarda l'opera gratuita di Dio, la grazia, come base e unica origine di *tutte* le cose e che sola deve essere oggetto di vanto. Di conseguenza, anche per quanto riguarda la coppia «debole:forte» presente nel *Corpus Paulinum* il vero contrasto di fondo sarebbe quello tra «Selbstruhm» e «Gotteslob» (p. 167; 175-178; 182). Tuttavia, l'estensione che Paolo fa di questa prospettiva veterotestamentaria per includervi il proprio vanto nella debolezza come difesa contro gli oppositori, sarebbe anche il suo stesso «*ad hoc* gebildete Neuschöpfung» (p. 213). Esaminando 2Cor 10-13 Heckel si concentra quindi più sul significato teologico del vantarsi di Paolo nella sua debolezza che su «debole:forte». Sostiene anche però che la stessa appartenenza di Paolo a Cristo è messa in forse dai suoi oppositori a causa della debolezza, delle sue sofferenze e d'una «kunstlose Form» del suo discorso (p. 13-16; 25; 199). Contro le accuse Paolo deve dimostrare di aderire a Cristo e che ha ricevuto l'autorità di apostolo *non nonostante la sua debolezza* ma precisamente *nella* sua debolezza: «der Gegensatz von Kraft und Schwachheit ist für die Gegner ein kontradiktorischer, für Paulus ein polarer...» (p. 119; cf. 216; 324). Quindi dapprima Paolo dimostra di essere un apostolo, in 2Cor 10,11-18, comparando il suo «lavoro» con quello dei suoi oppositori (p. 17-19 e 295): diversamente da costoro, l'opera di Paolo a Corinto è e sarà *uguale* al potere o forza delle sue lettere spedite da lontano (2Cor 10,18). In seguito, in 2Cor 11,1-12,13, con un secondo serrato confronto con i suoi oppositori, Paolo sostiene che la stessa fede dei corinzi prova la sua autorità di apostolo (p. 19), per cui il suo vanto nella debolezza può solo essere una parodia ottenuta con una *reductio ad absurdum* del vanto dei suoi oppositori nella loro forza o eredità etnico-culturale. La «stoltezza» del vanto di Paolo (il *Narrenrede* in senso stretto, è esaminato da Heckel alle p. 20-37; 96 n. 211; 195-198; 303s) in 2Cor 11,17-12,13 non deriva però dal ruolo di commediante greco, ma dal suo essere in contraddizione con l'autorità del Signore (p. 194-198; 304). Allo stesso tempo il vantarsi di Paolo nella propria debolezza come «Verheißungsträger», «Wirkungsfeld» o «Ansatzpunkt» della potenza di Cristo realizza Ger 9,22-23 nella sua lode implicita a Dio solo, mentre è anche l'espressione di una vera intuizione cristologica (p. 37; 92; 111; 164-165; 212s; 317). Secondo Heckel è questa funzione positiva, insieme dossologica e cristo-

logica, del vanto nella debolezza, che provvede a Paolo la migliore arma di difesa della sua missione. Dalla sua esperienza pubblica come apostolo, in 2Cor 12,1-4 Paolo passa poi a descrivere la sua relazione privata con il Signore per comunicare ai corinzi quello che più si aspettavano di sentirgli dire (p. 52-55). Tuttavia, come 2Cor 12,1 chiarisce, il vantarsi delle proprie visioni, per quanto resosi necessario a causa dei suoi oppositori, non reca alcun vantaggio né all'autodifesa di Paolo né all'edificazione della chiesa (p. 56, 307). Inoltre lo σκόλοψ concesso divinamente a Paolo (2Cor 12,7) e, al riguardo, le parole corrispondenti del Signore (2Cor 12,9a) costituiscono un argomento forte contro il desiderio dei corinzi per esperienze rivelatorie ma anche contro la stima da loro manifestata verso chi di queste cose si vanta (p. 76; 82; 92). La «spina nella carne» si riferisce, per Heckel, a una malattia specifica di Paolo, probabilmente a un forte mal di testa[60]; certamente non alle minacce o persecuzioni da parte dei nemici (contro l'uso che normalmente si fa di Ez 28,14 e di Nm 33,55 per interpretare 2Cor 12,7 e contesto). Più importante però dell'identificazione di questa «spina» è per Heckel la sua funzione teologica, lo scopo cioè che Paolo si prefigge scrivendo 2Cor 10-13 (p. 56-63; 77-80; 84; 204). Contrariamente all'ideale stoico-cinico dell'autosufficienza, o di una pazienza rassegnata, Paolo non prega per ottenere la forza necessaria a sopportare la sofferenza, ma perché la «spina» gli sia del tutto rimossa dalla carne (p. 86; 88; 103). La preghiera in 2Cor 12,7b-9a segue la forma di un lamento (Klagegebet); ma anche la risposta del Signore ha caratteristiche riscontrabili già nei salmi di lamento dell'AT e di Qumran (p. 96-99; 284-288). Perché, sostiene Heckel, «wer unter den äußeren Umständen leidet und klagt, ist ein schlechter Stoiker, aber kein schlechter Christ» (p. 284). Come 2Cor 12,9b-10 indica, il valore del vanto di Paolo non è nella sofferenza *per sé*, ma si origina piuttosto nella promessa del Signore a chi sta soffrendo per lui (p. 103; 208; 281s). L'origine del vanto di Paolo che sopporta sofferenze d'ogni tipo non è perciò la sua personale pazienza o forza d'animo, ma la potenza di Cristo (p. 207). Per Heckel la sofferenza o debolezza, anche fisica come una malattia, non è *precondizione* necessaria per sperimentare la potenza di Dio; per descrivere cor-

[60] U. HECKEL, «Der Dorn», 65-92. Invece, per T.J. LEARY, «A 'Thorn'», 520-522, si tratta di male agli occhi. A giustificazione, Leary cita 2Tm 4,13 in cui τὰς μεμβράνας richiamerebbe due epigrammi (14,5.17) di Marziale circa tavolette (*membranae*) per scrivere per i deboli di vista.

rettamente il pensiero di Paolo si deve parlare piuttosto di *coincidenza* temporale tra debolezza e potenza (p. 105; 107; 112-113; 116; 215; 297). Heckel individua il filo conduttore che regge tutta l'argomentazione esposta da Paolo in 2Cor 10-13 nei versetti 2Cor 13,3-5, nei quali a suo avviso l'apostolo chiarirebbe il paradosso di 2Cor 12,10b, sottolineando la duplice modalità in cui la potenza di Cristo arrivi alla sua pienezza nella debolezza di un apostolo: essa si manifesta (1) prima di tutto nella stessa predicazione svolta da Paolo a Corinto: dal momento che il suo discorso è ritenuto di poco conto, e la sua presenza fisica è quella di un debole, il successo missionario che ne segue rivela l'autorità di Paolo come apostolo, ma è evidente che la fede dei corinzi non possa né debba essere attribuita alla sua persona; (2) in secondo luogo attraverso il dono della vita eterna per tutti i cristiani: proprio come Dio ha risuscitato Cristo da morte con potenza, a causa *non* della *nostra* debolezza ma solo per «die menschliche Ohnmacht Jesu» (p. 125; 41-43; 47; 94-95; 118-119; 125-141; 273). I criteri cristologici per valutare un apostolo sono sì le fondamenta e l'edificazione della chiesa, ma solo ad opera della potenza del Signore (10,8.13-18; 12,19; 13,10). La debolezza dell'apostolo resta, per Heckel, solo parallela alla debolezza del crocifisso (13,4; p. 202; 300). Né Paolo, perciò, né i cristiani, sono chiamati a imitare *(imitatio)* la sofferenza di Cristo – un concetto sorto nella chiesa con Ignazio di Antiochia (110 d.C.) – ma piuttosto a seguirlo nell'obbedienza *(conformitas)* a Dio (p. 136; 314).

T. Savage[61], commentando ancora la *2Corinti*, investiga, a partire da 2Cor 12,10, un testo che considera tipico del discorso di un apostolo che si difende quando è criticato. Da alcuni corinzi Paolo è trovato insufficiente per vari motivi: (a) perché non si vanta; (b) per la sua presenza vulnerabile nella comunità; (c) per la sua carente capacità di parlare in pubblico; (d) per il suo rifiuto di aiuti economici dai corinzi (p. 12). Sarebbero queste le più vere debolezze di Paolo. A questo punto Savage mostra il contesto storico-topografico della lettera: la città di Corinto durante il primo secolo, già paragonabile ad una moderna metropoli occidentale, assetata di ricchezza e prestigio. In essa Paolo si riconoscerebbe fuori tempo e fuori luogo. Sola sua forza sarebbe necessariamente stata la sua debolezza, insieme alla figura di Mosè, suo modello principale. Sa-

[61] T.B. SAVAGE, *Power*.

vage contestualizza storicamente l'espressione «power through weakness» per verificare in che senso questo paradosso corrisponda alla comprensione o convinzione che Paolo ha del proprio ministero: «Late Hellenism stressed an individual's ability to determine his own worth. When the Roman emphasis on social stratification penetrated Greek society, people gained both a framework for measuring worth and an incentive to reach higher. In theory, higher status was attained through wealth and/or some other social advantage. But this was meaningless unless acknowledged by others. Consequently, people competed for attention. They paraded their lives before their contemporaries in an attempt to earn applause and esteem. Assertiveness and pride characterized their efforts and boasting was *de rigueur*. When people turned to appraise their counterparts they looked for the same indications of worth and status which they valued for themselves: namely impressive displays meriting public applause and esteem» (p. 25). In più, Paolo si trova dinanzi «the cults» utili per il contatto con una potenza nascosta capace d'arrecare benefici come salute, ricchezza, protezione, sostentamento ma non una vera trasformazione morale dell'individuo e della società: «they wanted religion to serve them on their own terms – not to change them, but to exalt them» (p. 34). Contro questo contesto culturale e religioso il ministero «debole» di Paolo che senso ha? Il suo rifiuto di vantarsi come gli oppositori è da costoro interpretato come una sua mancanza di attendibilità (p. 57). La stessa presenza di Paolo a Corinto è considerata di poco conto, insignificante, perché nella sua personalità egli difetterebbe di audacia, di forza per persuadere l'uditorio. Inoltre il suo caparbio rifiuto di accettare un sostegno finanziario dai corinzi nega loro anche l'opportunità di vantarsi d'essere generosi con lui. Paolo, che li forza piuttosto a identificarsi con la sua povertà (p. 93), resta vittima di valori culturali e pregiudizi sociali del mondo del primo secolo.

J. Timmer[62], riferendosi a diversi passi biblici nell'area della coppia «debole:forte», come 1Cor 1,25-29, ma anche richiamandosi ad esperienze di oggi, vuole mostrare come Dio operi con strumenti deboli, perché se si è deboli si resta maggiormente aperti all'azione potente di Dio, che elegge ed ama le persone più bisognose[63].

[62] J. TIMMER, *God of Weakness*.

[63] Di Paolo è la convinzione che Dio può fare grandi cose anche con chi si considera fallito; L. VANDERZALM - D.S. BELL, *Finding Strength*.

M. Reasoner[64], similmente a quanto ha fatto Savage per la *2Corinti*, situa *Romani* 14,1-15,13 nel contesto del primo secolo, da lui osservato secondo i tre parametri dell'ascetismo (vegetarianismo), della superstizione e dell'obbligo morale. Sarebbero questi tre principi a distinguere i deboli dai forti. Reasoner cerca anche di situare Rm 14-15 nel contesto di tutta la lettera, e conclude che la sezione da lui studiata bene illustra la tesi di Paolo enunciata fin da Rm 1,16-17: che Paolo e quelli che sono con lui non si vergognano della fede nel vangelo, unica vera regola valida per tutti, deboli e forti.

C.M. Martini[65] in un corso di Esercizi tenuto nel mese di agosto 1999 a Taiwan, ha commentato diversi passi della *2Corinti*, a partire, come sua chiave di lettura, dalla «esperienza della *debolezza di Paolo* – "la debolezza è la mia forza" –, che scorre come linfa nascosta lungo tutto il percorso» (p. 5). In un capitolo intitolato «Nella debolezza si rivela la potenza di Dio» (p. 41-49) Martini commenta tre testi particolarmente pertinenti con il suo tema: 2Cor 4,7-12 assieme a 2Cor 11,30.33 e 12,5-10. Quando commenta 2Cor 12,10 dice d'essere arrivato «al cuore della lettera, al motivo di fondo che Paolo sviluppa in questa epistola: "*quando sono debole è allora che sono forte*"» (p. 45). Si chiede quindi che cosa sia quella «spina nella carne» di cui si parla in 2Cor 12,7 e, dopo aver elencato diverse opinioni tradizionali al riguardo, sintetizza il suo parere in una non meglio specificabile «afflizione» che «è parte di quella debolezza che rientra nel disegno mirabile di salvezza e permette alla potenza di Dio di manifestarsi pienamente». Di seguito commenta: «Noi riteniamo che la debolezza sia un ostacolo, che dovrebbe essere tolta – lo credeva anche Paolo –, e il Signore ci risponde che fa parte del suo piano di amore e di salvezza» (p. 45). Questa debolezza di Paolo nasce «da un sentire spirituale che lo porta a incarnare nella quotidianità il mistero della morte di Gesù». Interpretando 2Cor 13,2-4 Martini chiarisce subito: «è appunto nella debolezza che Paolo diventa simile a Cristo… come Cristo rivela nella crocifissione la potenza e la gloria di Dio, così nella nostra povertà, nelle nostre debolezze, nelle nostre tribolazioni siamo uniti alla croce di Cristo e possiamo confidare nella potenza di Dio» (p. 46). In un paragrafo intitolato «Tre suggerimenti conclusivi», Martini sostiene che è «importante, nodale *accettare la debolez-*

[64] M. REASONER, *The Strong and the Weak*.
[65] C.M. MARTINI, *La debolezza*, 219.

za esistenziale, ministeriale ed ecclesiastica», una debolezza che quindi può essere più cose allo stesso tempo, come «il peccato, le difficoltà, i problemi, l'incapacità di dare risposte» ma pur sempre «*il luogo in cui si rivela la potenza di Dio*» (p. 49). In una meditazione successiva, intitolata «La sovranità eterna di Gesù», Martini fa un ultimo accenno, seppure indiretto, alla coppia «debole:forte», riferendosi a «forti ideologie che hanno causato molti mali e sciagure nell'Occidente» e a «ideologie deboli, che non hanno una struttura, [...] ed è perciò assai difficile combatterle». Tra queste annovera il *consumismo* e il «*pensiero debole*» secondo il quale «non c'è nessuna verità generale, ma soltanto approssimazioni di verità» (p. 130-131).

SINTESI

Le differenti opinioni avanzate negli ultimi centoventi anni sulle occorrenze della coppia «debole:forte» nel *Corpus Paulinum*, da me selezionate secondo un criterio volto a rendere ragione dei contributi più significativi resi da parte dei maggiori interpreti[66] degli scritti dell'apostolo, ed esposte nei paragrafi precedenti, possono ora essere collegate tra loro, per comodità, a partire da tre categorie: «debole», «forte», «debole:forte».

1. Il concetto di «debole» e di «debolezza». Nei testi del *Corpus Paulinum* esaminati dagli interpreti, l'ἀσθένεια può essere riferita alla persona di Paolo. In questo caso è stata interpretata come malattia fisica (Carpus, Bealieu); *stress*, sfinitezza psicofisica (Walter, Giallanza); sofferenza di origine esterna (Cambier); persecuzione (Barré); martirio (Bonnard); prova subìta, ostacolo al ministero (Lyonnet); segno della presenza di Cristo crocifisso (Güttgemanns, Baum, Ehgartner, Martini); condizione o luogo per la manifestazione della δύναμις del Signore (Murphy, Zmijewski, Ehgartner, Martini); segno che Paolo non è superuomo ma solo un uomo (Fuchs, Ehgartner); conseguenza di preoccupazioni per le chiese (Fuchs); marchio della missione cristiana (Fuchs); dispendio volontario del-

[66] Di altri interpreti o commentatori di «debole:forte» si tratterà nei capitoli dedicati all'esegesi dei singoli testi di Paolo.

le proprie forze per il vangelo (Bauckham); servizio apostolico instancabile (Ehgartner, Martini). Dell'ἀσθένεια di Paolo parlano anche i suoi avversari. Per costoro essa costituirebbe l'argomento principale d'accusa (Baum). A Corinto Paolo è debole in quanto privo di πνεῦμα, cioè della δύναμις di Dio (Zmijewski), essendo l'ἀσθένεια una negazione demoniaca della potenza di Dio (Güttgemanns). Paolo manca di autorità (Kennedy); è uomo fallibile come tutti (Ehgartner), privo delle caratteristiche ritenute necessarie ad un vero apostolo (Fuchs), mentre ne possiede altre, negative, che lo squalificano: falsa umiltà, condotta secondo la carne e non secondo lo Spirito, parola inefficace, mancanza di eloquenza, assenza di esperienze straordinarie (Fuchs). L'ἀσθένεια ha anche un aspetto cristologico (O'Collins, Ehgartner) e costituisce l'elemento fondante di una «teologia della debolezza» (Ehgartner, Black), non distinguibile da una *theologia crucis* (Black, Fuchs, Heckel): in questo senso essa si concretizza nella riluttanza e lamento di Gesù per la croce (Carpus), si riferisce alla «parola della croce» (Ehgartner, Black), all'umiltà, all'umanità (Giallanza) e all'amore del crocifisso per tutti (Fuchs, Martini). Tra gli interlocutori di Paolo deboli sarebbero i cristiani provenienti dal paganesimo (Rauer), i più poveri e gli schiavi, socialmente insignificanti, gli ultimi di questo mondo (Ehgartner, Black), i conservatori, senza profonda conoscenza e quindi ignari della libertà cristiana (Gardner[67]). Una chiesa è positivamente debole se rifiuta il «Gott mit uns» (Fuchs), e se i suoi ministri non impressionano i credenti con l'esercizio del potere. Riferita a tutti, l'ἀσθένεια indica il limite di essere di carne (Lyonnet); il limite di tutti nella resistenza fisico-psichica (Bauckham, Ehgartner); la fragilità umana e la mortalità (Black); il nulla umano (Bultmann); il vuoto (Nielsen); l'assoggettamento ai poteri di questo mondo (Ehgartner); la caducità di chi vive nella condizione terrestre (Baum, Zmijewski, Ehgartner); l'inclinazione al male (Vallauri) o lo stesso peccato con l'incapacità di superarlo con le sole proprie forze (Martini); l'umanità impotente dinanzi a Dio (Bauckham, Ehgartner); l'impossibilità di salvarsi senza Cristo (Ehgartner).

In conclusione, si nota come il vocabolario di «debole» o di «debolezza» nel *Corpus Paulinum* riflette contesti e soggetti diversi tra loro: Paolo, i suoi avversari, le sue chiese, Cristo, l'uomo. Diverse

[67] Qui anticipiamo un'opinione di P.D. GARDNER, *The Gifts*, 8-10; 296-297, che non è stato esaminato ma al quale ci si riferirà più avanti.

sono anche le interpretazioni date dagli esegeti per la stessa occorrenza in uno stesso contesto. Normalmente, come può essere stato notato, queste differenze o somiglianze sono tra loro complementari e ricomponibili in sequele coerenti.

2. Il concetto di «forte», «forza» o «potenza». Stranamente la δύναμις ha interessato gli interpreti meno dell'ἀσθένεια, soprattutto se riferita a Paolo. Relativamente alla sfera religiosa e morale, la δύναμις è stata descritta come: fortezza, pazienza, coraggio (Carpus); grazia (Bultmann); aiuto, sostegno (Vallauri - padri); forza santificatrice (Vallauri - padri); attributo trinitario (Bealieu) e cristologico (Vallauri - padri) in relazione alla risurrezione (O'Collins), alla pienezza di vita che riempie il vuoto lasciato dalla morte (Nielsen). Inoltre la δύναμις è vanto, orgoglio di chi crede di possedere già in pienezza il regno di Dio (Heckel). Aderisce alla parola di Dio (Fuchs) ed è un elemento portante di una corretta *theologia gloriae* come manifestazione della magnificenza di Dio (Nielsen). Riferita a Paolo, δύναμις segnala l'autorità nella sua predicazione e nelle comunità nate dal suo annuncio del vangelo (Kennedy; Bonnard); è nel suo spirito (Güttgemanns). In senso ascetico, come virtù (Vallauri - padri), essa si manifesta in un'intensa attività apostolica, e consiste soprattutto nella capacità di affrontare e sostenere innumerevoli prove e sofferenze (Bonnard). In riferimento a oppositori dell'apostolo, la δύναμις è l'elemento portante di una *theologia gloriae* che costituisce una vera perversione religiosa (Fuchs). Può considerarsi δύναμις anche un'organizzazione delle proprie forze in modo da conservarsele invece che spenderle (Bauckham) per somigliare più ad angeli o a *supermen* che ad apostoli autentici (Bauckham); equivale alla «gnosi» (Gardner) di cristiani che si considerano liberi o progressisti.

3. La coppia «debole:forte». Da alcuni interpreti «debole:forte» è stata considerata una figura letteraria con una sua storia particolare. Le loro opinioni sono raggruppabili attorno a quattro aspetti: stile; storia; contenuto formale; contenuto biblico.

(a) Come figura di stile, «debole:forte» è considerata un'antitesi o comunque una contrapposizione letteraria, come tante altre (Weiß, Norden, Bultmann, Brunot, Bonnard, Schneider); un paradosso (Walter, Brunot, Güttgemanns, Giallanza, Zmijewski, Heckel); un'apparente contraddizione (Brunot); un ossimoro, coincidendo i due termini di per sé contrari in un unico significato; una *correctio*, correggendo un termine il suo contrario (Schneider); uno

stile confacente a un linguaggio da stolti (Zmijewski) che però è soprattutto parodico (Heckel).

(b) Più incerti e in contrasto tra loro sono quegli interpreti che si interessano dell'origine dell'antitesi nel *Corpus Paulinum*. Essa sarebbe stata presa a prestito da Paolo che forse conosceva la diatriba cinico-stoica, e sicuramente il Vecchio Testamento; ma potrebbe anche essere stata costitutiva del pensiero teologico originale di Paolo (Weiß, Norden, Bultmann). Le antitesi, che nel *Corpus Paulinum* sono in greco, di per sé evocano un contesto letterario greco, ma possono anche essere spontanee, radicate in un linguaggio del cuore, e non è escluso che abbiano per sfondo uno stile piuttosto semitico (Norden, Weiß, Heckel). Potrebbero essere anche ricondotte all'uso greco solo per ciò che concerne la forma, conservandosi invece originali, nel senso di personali di Paolo, per ciò che attiene al contenuto (Norden, Bultmann, Walter, Schneider, Zmijewski). Almeno sulla forma delle antitesi ha dovuto influire l'ambiente cinico-stoico (Bultmann), soprattutto quella logica verbale comune ai predicatori popolari dell'epoca (Nélis). Come matrice specifica dell'antitesi «debole:forte» non va dimenticata l'esperienza religiosa propria di Paolo sulla via di Damasco (Brunot).

(c) Qualche autore scava ancora di più, letterariamente, nell'antitesi usata da Paolo e distingue in essa il *verbum* o forma e la *res* o teologia che costituisce il contenuto (Schneider). Tra i due poli di un'antitesi si deve supporre l'esistenza di una tensione o l'indicazione di un conflitto (Nélis). La discordanza o contrasto tra due parole serve a sviluppare, con genialità, il pensiero dell'apostolo (Nélis, Brunot). Nell'antitesi, poi, un termine definisce e arricchisce l'altro aiutando il lettore ad una più corretta comprensione del polo contrario (Brunot). L'aspetto paradossale dell'antitesi produce uno *choc* (Brunot). Nella distanza tra i due estremi il lettore coglie però anche un senso di coincidenza temporale o di simultaneità, oppure di completezza e totalità (Bonnard, Güttgemanns, O'Collins). Con l'uso di «deboli:forti», una variante di «debole:forte», Paolo non soltanto ammette l'esistenza di reali conflitti nella chiesa sia di Corinto che di Roma, ma punta contemporaneamente ad un loro superamento esortando gli uni ad accogliere gli altri, i diversi (Bonnard, Dupont, Espaze). Si arriva così a poter ipotizzare un misterioso equilibrio tra opposti (Bonnard).

(d) La specifica coppia «debole:forte» è una *figura theologica* (Schneider) in quanto ha la teologia per contenuto (Schneider).

Costituisce la legge stessa, paradossale, della missione paolina (Lyonnet, Zmijewski) ed aiuta a scoprire una serie numerosa di altre coppie parallele e forse anomale ma che ne costituiscono il contesto letterario, quali: «Paolo-corinzi», «Paolo-Cristo», «morte-vita», «presente-escatologia», «croce-risurrezione» (Güttgemanns, O'Collins, Baum, Zmijewski, Nielsen). Infine, polemicamente (Heckel), la nostra coppia legittima Paolo come l'apostolo del «Cristo crocifisso-Cristo risorto» (Lyonnet, Baum, Giallanza, Fuchs, Barré, Bauckham) e quindi come il teologo di una «*theologia crucis-theologia gloriae*» (Güttgemanns, Nielsen, Bieder, Fuchs, Black, Heckel).

Questa libera sintesi di quanto gli autori e commentatori di Paolo hanno detto su «debole:forte» è per noi un vocabolario o almeno un indice di riferimento nell'esame delle sue varie occorrenze nel *Corpus Paulinum*.

RISULTATI

Dal 1876, dal sorgere cioè della «critica letteraria», a oggi la storia dell'esegesi offre un ricco materiale di approfondimento che dovrà essere più attentamente valutato e sfruttato. Dal nostro esame è infatti emersa una larga varietà di accezioni dei due termini della coppia paolina «debole:forte». Nondimeno, molteplici questioni restano aperte. La stessa abbondanza di interpretazioni, mentre evidenzia l'utilità di più punti di vista nell'esplicitazione di implicanze o sottintesi, denuncia pure l'esigenza di distinguere e valutare, tra le ipotesi fatte, la più pertinente o implicita nel testo di Paolo. Inoltre, se alcuni hanno rilevato una corrispondenza tra l'una e l'altra occorrenza di «debole:forte» e l'hanno confrontata, o per lo meno inclusa in liste di diverse antitesi, per quanto ci risulta nessuno l'ha analizzata in modo sistematico, esplicito e globale. Se alcuni hanno colto il suo valore letterario, generalmente ritenendola un'antitesi, o un ossimoro paradossale, resta aperta la questione di metodo per una sua corretta interpretazione. È corretto smembrare i due poli e interpretarli singolarmente senza perdere il senso della tensione o complementarità? Se è stata presa in considerazione la genesi dell'antitesi in generale, qual è, da un punto di vista storico,

l'origine della nostra specifica coppia «debole:forte» presente nel *Corpus Paulinum*? L'AT? Il mondo greco? Qumran? O principalmente lo stesso ambiente a cui Paolo si rivolge? Occorrerà uno studio contestuale per rispondere a queste e ad altre domande. Punto di partenza intanto sarà per noi proprio la ricerca di possibili antecedenti storici di «debole:forte». Solo successivamente si esamineranno, sistematicamente una per una, nell'ordine del testo, le dodici (o più?) occorrenze di «debole:forte» e delle sue varianti.

Capitolo secondo

POSSIBILI ANTECEDENTI

Paolo, provenendo da Tarso[1], ha conosciuto le Scritture in greco[2]. È possibile ipotizzare che egli abbia avuto contatti anche con l'ellenismo[3], compreso quello di Filone[4], con l'apocalittica giudaica[5] e le idee religiose di Qumran?

[1] At 9,11; 21,39; 22,3.

[2] Paolo cita esplicitamente la Scrittura in almeno 25 versetti di *Romani*; in 13 della *1Corinti* e in 3 della *2Corinti*. Tuttavia è difficile scorgere in Paolo, secondo F. PRAT, *La Teologia*, II, 33-34, «tracce del rabbinismo», «poiché noi non chiameremo rabbinismo l'uso del senso tipico delle Scritture, né l'uso oratorio del senso accomodatizio, né il progresso delle dottrine contenute in germe nella rivelazione antica, come la spiritualità dell'anima, la reversibilità dei meriti, e l'abitudine di attribuire al messia titoli che appartengono a [Yahweh]. Il rabbinismo del tempo di Paolo a noi è ignoto: quello che chiamiamo così è il prodotto artificiale di una scuola costituitasi dopo la rovina del Tempio e trapiantatasi successivamente a Jamnia, a Lidda, a Sefforis, a Tiberiade. Siccome la raccolta più antica delle decisioni rabbiniche, la Mishna, risale appena alla fine del secondo secolo, i punti di contatto con san Paolo sono sempre assai precari».

[3] «Per *ellenismo* s'intende sia la cultura greca classica, sia il complesso delle idee religiose e morali del mondo greco dopo Alessandro, sia la forma mentale degli Ebrei chiamati *ellenisti*, che avevano adottato, nella Diaspora, la lingua e i costumi greci»: F. PRAT, *La Teologia*, II, 34.

[4] «Filone Alessandrino o Ebreo, filosofo greco di origine ebraica. Nato da una famiglia di notabili, che godeva di grande prestigio sia fra gli Ebrei sia fra i pagani, ebbe un'educazione accurata, secondo la tradizione culturale greca ed ebraica. Fu inviato a Roma dalla comunità giudaica di Alessandria come ambasciatore presso l'imperatore Caligola, con l'incarico di ottenere a favore degli Ebrei la dispensa dall'obbligo di prestare il culto di rito all'immagine dell'imperatore (40-41 d.C.). Dall'intento di recuperare al pensiero tradizionale ebraico i correligionari che l'avevano abbandonato, nacque la sua speculazione, che esercitò notevoli influenze sia sul neoplatonismo sia sulla patristica, caratterizzata prevalentemente da preoccupazioni apologetiche e mirante a dimostrare la fondamentale concordanza fra la dottrina del Vecchio Testamento, che egli interpretava allegoricamente, e la filosofia classica greca, in particolare quella di Platone. In tal modo egli riteneva di poter indurre i giovani intellettuali ebrei che erano conquistati dal fascino del pensiero greco a non abbandonare la fede dei padri. Il risultato di quest'opera di adattamento fu una sistemazione dottrinaria non molto diversa nelle sue linee fondamentali da quella del neoplatonismo alessandrino e centrata sui principi seguenti: l'assoluta trascendenza di Dio (di Dio si può dire solo che è); l'unione finale con Dio considerata come la meta che dà senso all'esistenza dell'uomo; la funzione mediatrice del Logos (cioè dell'Intelligenza o Ragione ipostatizzata) fra il mondo e Dio»: da «Filone Alessandrino», in *Larousse*, VI. Si veda la bibliografia su Filone in O. KUSS, *Pablo*, 309 (orig. O. KUSS, *Paulus: die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Regensburg 1971); P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos*; C. SIEGFRIED, *Philo von Alexandria*; H.A. WOLFSON, *Philo*; I. HEINEMANN, *Philos*.

[5] O. KUSS, *Pablo*, 301-317, parla di giudaismo ed ellenismo come di due terreni distinti della teologia di Paolo. Del giudaismo ritiene la corrente apocalittica la più presente nel *Corpus Paulinum*. A sostegno, Kuss cita P. VOLZ, *Die Eschatologie*; W. BOUSSET - F. GRESSMANN, *Die Religion*; F. GUNTERMANN, *Die Eschatologie*, e altri. Kuss ritiene che Paolo si sia servito di imma-

Considerandosi apostolo dei gentili (Rm 11,13), non si deve escludere *a priori* una sua qualche conoscenza del mondo gnostico[6] o di culti praticati nell'impero romano. Paolo non ha considerato il suo essere giudeo una giustificazione per non rimanere aperto a tutti, e quindi anche ai gentili (1Cor 9,22-23). Un suo approccio storico all'*oikoumene*[7] pare più che ipotizzabile, anche se citazioni o riferimenti espliciti a fonti extrabibliche scarseggiano[8] nel *Corpus Paulinum*.

È doveroso però chiedersi se la coppia «debole:forte» utilizzata da Paolo abbia sicuri antecedenti nel mondo biblico ed extrabiblico. Individuarne qualcuno potrebbe costituire un utile orientamento per una lettura storicamente più comprensiva e corretta. I criteri che adot-

gini dell'apocalittica per riferire della fine del mondo, del giudizio e della storia come una storia di salvezza orientata ad un futuro perfetto. La speranza di una fine imminente permea attività e scritti di Paolo, anche se non *expressis verbis*.

[6] F.CH. BAUR, *Die christliche Gnosis*; M. FRIEDLÄNDER, *Der vorchristliche*; R. REITZENSTEIN, *Poimandres*; W. BOUSSET, *Hauptprobleme* e tra i più recenti, R. BULTMANN, *Das Urchristentum*, 181-192; E. HAENCHEN, *Gott und Mensch*, 265-298 ritiene che esista una gnosi precristiana di tipo mitologico; mentre il suo contenuto filosofico è frutto di evoluzione (p. 298); H.-J. SCHOEPS, *Urgemeinde*; R.McL. WILSON, *The Gnostic*; R. HAARDT, *Die Gnosis*. Origine, stato iniziale e contenuti di una gnosi cristiana restano indefiniti. W. SCHMITHALS, sia in *Die Gnosis* che in *Paulus und die Gnostiker*, dichiara superata l'esegesi di F.Ch. Baur che ha trovato solo un'opposizione tra cristianesimo paolino e cristianesimo giudaizzante a Corinto. Schmithals presenta uno schema di cristianesimo primitivo in cui, accanto a Paolo e ai giudaizzanti, bisogna affiancare gnostici giudei, o giudeocristiani. Una forma di gnosi farebbe parte della struttura della teologia paolina.

[7] Il fatto che Paolo abbia viaggiato (Gerusalemme, Antiochia, Tessalonica, Efeso, Corinto, Roma) e abbia tentato di comunicare facendosi capire in ambienti diversi, suggerisce la possibilità di influssi esterni sul suo linguaggio. W. HEITMÜLLER, «Zum Problem», 320-337, annota che il cristianesimo che Paolo diffonde non è più quello della prima comunità di Gesù in Palestina, Gerusalemme e Giudea. Si tratta invece di una sua forma ellenizzata: un cristianesimo ellenistico influì sulla configurazione della fede paolina (p. 329). Paolo visse tra cristiani ellenisti (p. 329) ad Antiochia (At 11,19-26), a Damasco e a Tarso – località elleniste – l'evoluzione della sua fede cristiana: W. BOUSSET, *Kyrios*, 75. Tuttavia, quando si tratta di rintracciare l'ellenismo nel *Corpus Paulinum*, si resta nel vago. Heitmüller menziona i capitoli 6, 7, 8 e 11 di *Atti* e solo 1Cor 15,1-11 delle lettere di Paolo, senza avventurarsi oltre. Tratti ellenistici di Paolo sono l'universalismo e il Cristo come κύριος (p. 332-336). Altrettanto problematico è il tentativo di R. BULTMANN, *Theologie*, (1961) 66-186, di ricostruire un cristianesimo ellenistico anteriore e contemporaneo a Paolo a partire da At 6-8; 11,19-30 e da quella che Paolo chiama παράδοσις, senza peraltro usare questo termine in 1Cor 11,23 e 15,1ss; è presente invece in Col 2,8 e 2Ts 3,6.

[8] Una citazione è presa da MENANDRO, *Thaïs*, 218 e starebbe sotto 1Cor 15,33, secondo *GNT*, 615. In At 17,28, Luca attribuisce a Paolo una frase ispirata ad Epimenide di Creta, poeta del sec. VI a.C., assieme ad una ispirata, forse, ad Aratos di Cilicia, del sec. III a.C., o a Cleante. Per esempi di letteratura extrabiblica in Paolo si veda M. BRISEBOIS, *Saint Paul*, che menziona «the use of certain metaphors (1Cor 9:24-27; 12:12ff), the use of antithesis and diatribe (Rm 2:1-20; 3:1-10; 9:19-20); his vocabulary borrowed from Stoicism: conscience (1Cor 10:25-29); freedom (Gal 4:22); virtue (Phil 4:8); reason, intelligence (1Cor 14:14-15)». Autori come J. Weiß (1897), Henrici, Blaß (1902), Bultmann (1910), Schneider (1970) non solo hanno parlato di influssi extrabiblici ma di vera dipendenza dal mondo greco-ellenistico, almeno delle antitesi paoline. Altri, come Norden (1898), per queste ipotizzavano più influssi ebraici che greci.

tiamo per stabilire l'esistenza di eventuali precedenti per la coppia paolina sono essenzialmente tre: il primo, di ordine temporale, è volto ad accertare che la nostra coppia sia stata utilizzata in opere effettivamente più antiche e quindi precedenti; il secondo è di carattere linguistico, e limita il contesto della ricerca a testi greci, di autori greci o ellenisti, dal momento che Paolo scrive in greco; il terzo criterio impone che si tratti di forme della coppia lessicalmente simili a quelle di Paolo.

Vale la pena ricordare ancora una volta che nel *Corpus Paulinum* le forme letterarie di «debole:forte» si riducono a cinque:
(a) ἀσθενής:ἰσχυρός in 1Cor 1,25; 1,27; 4,10 e 2Cor 10,10;
(b) ἀσθένεια:δύναμις in 1Cor 15,43; 2Cor 12,9 e 13,4;
(c) ἀσθενέω:δυνατός εἰμι in 2Cor 12,10 e 13,9;
(d) δυνατός:ἀδύνατος in Rm 15,1;
(e) ἀσθενέω:δυνατέω in 2Cor 13,9.

Nel rispetto di questi criteri si elencheranno non tutte le occorrenze, in qualsiasi forma, di «debole:forte», ma soltanto quelle che siano ritenute comparabili più da vicino con il materiale del Corpus Paulinum. L'esame sarà condotto in tutta la letteratura greca, sia biblica – e.g. LXX – che extrabiblica, senza trascurare il giudaismo alessandrino e in particolare le numerose opere di Filone. I risultati consentiranno di descrivere adeguatamente l'ambiente storico e letterario che precede Paolo nell'uso di «debole:forte».

A. Septuaginta (LXX)

Esaminando la LXX, un criterio sarà quello di verificare identità o somiglianza del vocabolo greco e del suo equivalente ebraico non solo con le parole che Paolo usa per «debole:forte», ma anche nell'immediato contesto letterario di questa coppia.

1. Nm 13,18: ἰσχυρότερος - ἀσθενής

La coppia «debole:forte» compare per la prima volta, nella forma di ἰσχυρός-ἀσθενής[9] che è anche in Paolo, in Nm 13,18 (ὄψεσθε

[9] In 2Cor 10,10, questi due aggettivi ritornano nella stessa posizione.

τὴν γῆν τίς ἐστιν καὶ τὸν λαὸν τὸν ἐγκαθήμενον ἐπ' αὐτῆς εἰ ἰσχυρότερός ἐστιν ἢ ἀσθενής). Nel contesto storico di una ricognizione in Canaan le spie israelite devono accertare se il popolo che vi abita sia forte o debole (εἰ ἰσχυρότερός ἐστιν ἢ ἀσθενής) rispetto a Israele. Se Canaan fosse stato meno numeroso, e perciò più debole, la naturale conclusione dell'esodo sarebbe a portata di mano. Secondo le spie, però, Canaan è forte e intrepido (θρασύ) e le sue città sono fortificate (ὀχυραί: 13,28); è più forte (ἰσχυρότερον: 13,31)[10] d'Israele.

Nel contesto più generale di *Numeri*, il vero forte è solo Dio, e debole è lo stesso Israele. Dinanzi alla rivolta di questo popolo il Signore risponde minacciando di distruggerlo, mentre di Mosè farebbe una nazione potente (μέγα καὶ πολὺ μᾶλλον: 14,12)[11]. Mosè però risponde facendo memoria dell'esodo compiuto con forza (ἰσχύι: 14,13) da Dio e appellandosi al suo Signore che se ha forza (ἰσχύς: 14,17) è però anche misericordioso e giusto (14,18).

Israele vagherà per il deserto (20,1), essendogli stato negato dai nemici il passaggio per Edom, che gli si è mosso contro con forza (ἐν χειρὶ ἰσχυρᾷ: 20,20). Ma quando anche Sicon gli negherà il passaggio, Israele lo sconfiggerà impossessandosi del paese dall'Arnon fino allo Iabbok. Si arresterà, tuttavia, ai confini con la regione degli Ammoniti, perché quella nuova frontiera era più resistente (21,24: כִּי־עַז).

Israele è forte quando il Signore è schierato dalla sua parte (Nm 21,34; Dt 2,24.31). Questa sarà anche la forte convinzione (ὅτι ἰσχύει: Nm 22,6) di Balak, re di Moab.

In breve, l'occorrenza di «debole:forte» in *Numeri* risulta in un contesto di combattimento d'Israele, ancora informe come popolo, contro Canaan, ma il conflitto più profondo è tra le divinità locali e il Dio, molto più forte, d'Israele. In Nm 13,18 si incontra una coppia che, almeno per la sua struttura letteraria e la posizione dei due termini ἰσχυρός-ἀσθενής, richiama da vicino 2Cor 10,10. Nelle battaglie di occupazione sarà più forte l'alleanza «Dio:Israele». Come l'esodo, anche l'entrata nella terra promessa è descritta come una manifestazione della potenza di Dio.

[10] Nm 13,33: «giganti» contro «cavallette».
[11] Es 32,10 e Dt 9,14.26.29.

2. Ez 34,20: ἰσχυροῦ - ἀσθενοῦς

La seconda occorrenza di «debole:forte» che si rinvenga nella LXX, solo formalmente (ἰσχυρός-ἀσθενής) corrispondente alla coppia di 2Cor 10,10[12], è contenuta in Ez 34,20: ἐγὼ διακρινῶ ἀνὰ μέσον προβάτου ἰσχυροῦ καὶ ἀνὰ μέσον προβάτου ἀσθενοῦς.

In *Ezechiele* è evidente lo scontro tra Gerusalemme e Babilonia. La vite debole (ἀσθενοῦσαν: 17,6) è stata piantata in Israele da una mastodontica aquila straniera: il re Sedecia è stato intronizzato a Gerusalemme da Nabucodònosor. Il nuovo regno ebraico resta però di basso profilo (ἀσθενῆ: 17,14), in tutto assoggettato al vero padrone. Senza un forte esercito (οὐκ ἐν δυνάμει μεγάλῃ: 17,17) neppure l'alleato egiziano sarà di grande aiuto a Israele. Il Signore però regnerà con mano possente (ἐν χειρὶ κραταιᾷ: 20,33). Radunando il suo popolo – ἐν χειρὶ κραταιᾷ, 20,34 – dai territori della diaspora, non sarà però tenero con i «pastori» di Gerusalemme.

Anche l'ira è la forza con cui il Signore moltiplica il numero di chi cadrà (ἀσθενοῦντες: 21,20) sotto il potente Nabucodònosor. Lo stesso santuario, vanto e forza (φρύαγμα ἰσχύος: 7,24) del popolo, sarà profanato per le ingiustizie di Gerusalemme e l'alleato egiziano cederà all'esercito (δυνάμει: 29,19) di Nabucodònosor. L'orgoglio (ἡ ὕβρις τῆς ἰσχύος: 30,6.18) dell'Egitto è umiliato: non riacquisterà più vigore (ἰσχύν 30,21) il braccio spezzato dal Signore al faraone, anzi sarà frantumato anche il braccio ancora sano (τοὺς ἰσχυρούς: 30,22). Il Signore rafforzerà (κατισχύσω: 30,24-25) piuttosto il re di Babilonia e così anche l'orgoglio (ἡ ὕβρις τῆς ἰσχύος: 33,28) d'Israele dovrà sparire.

I signori di Israele sono colpevoli di non rendere forti le pecore deboli (τὸ ἠσθενηκὸς οὐκ ἐνισχύσατε: 34,4) mentre hanno fiaccato, sfruttandola, la pecora forte (τὸ ἰσχυρόν: 34,4). Per questa ingiustizia il Signore si prenderà personalmente cura della debole e custodirà la forte (τὸ ἐκλεῖπον ἐνισχύσω καὶ τὸ ἰσχυρὸν φυλάξω: 34, 16). Con giustizia, Dio stesso farà da arbitro tra debole e forte (ἰσχυροῦ καὶ... ἀσθενοῦς: 34,20). Delegittimata a questo punto, la classe dirigente d'Israele non potrà più far pesare il proprio potere sul popolo (οὐ καταδυναστεύσουσιν: 45,8), non potrà soverchiarlo (καταδυναστείαν: 45,8).

In *Ezechiele*, dunque, debole è il «gregge» d'Israele (con i suoi

[12] In 1Cor 1,25; 1,27; 4,10, i medesimi lemmi occupano la posizione inversa.

capi infedeli) dinanzi al molto forte re di Babilonia. Ai capi d'Israele non giova l'alleanza con il faraone d'Egitto, debole rispetto a Nabucodònosor. Tra Israele, Babilonia ed Egitto, è tuttavia il Signore che regge la situazione e stabilisce la sorte di tutti prendendosi cura del debole come del forte e arbitrando tra loro con giustizia.

La coppia «debole:forte» che è esplicita anche in Ez 34,4 (ἀσθενέω-ἐνισχύω/ἰσχυρός), solo in Ez 34,20 (ἰσχυρός-ἀσθενής) è formalmente corrispondente ad un'occorrenza del *Corpus Paulinum* (2Cor 10,10).

3. 1Sam 2,4: δυνατῶν - ἠσθένησεν

Un fenomeno linguistico significativo è la non occorrenza di particolari forme della coppia «debole:forte» (come ἀσθένεια-δύναμις, ἀσθενέω-δυνατός εἰμι, δυνατός-ἀδύνατος) in alcun testo della LXX. Invece ἀσθενέω-δυνατέω ricorre la prima volta nella bibbia greca in 1Sam 2,4: τόξον δυνατῶν ἠσθένησεν καὶ ἀσθενοῦντες περιεζώσαντο δύναμιν.

In *1Samuele* deboli e forti popolano già il cantico di Anna. In bocca a questa donna, la sterile che però ha avuto un figlio, conserva solo un vago riferimento autobiografico il ritornello sull'arco dei forti che si allenta, mentre i deboli si rivestono di potenza[13]. Malgrado la propria forza (οὐκ ἐν ἰσχύι δυνατὸς ἀνήρ: 2,9)[14] il prepotente non prevarrà sul più debole.

L'Altissimo rafforzerà il suo re ed eleverà il «corno», metafora di forza, del suo messia (16,7).

Nel contesto più generale di *1Samuele* la coppia «debole:forte» è replicata anche in altre forme. Una ricorre nel contesto dello scontro tra Golia e David. Dopo il fallimento di Saul (9,1), nonostante il valore di tanti suoi uomini scelti (10,26; 14,52), Samuele cercherà il successore del primo re di Israele tra i figli di Iesse il betlemita. Davanti a Eliab, imponente di statura (16,7), il profeta si ferma esitante. Dio però gli indica David, abile e saggio (16,18) ma ancora giovane e senza esperienza militare. Per re d'Israele Samuele unge questo ancora imberbe pastore artista. Al momento però di combattere, David non si lascerà affatto impressionare dal possente

[13] Cf. anche *Ode di Salomone* 3,4.

[14] Nel greco, 1Sam 2,10 è più espanso rispetto all'ebraico. In 1Cor 1,31; 2Cor 10,17 e 1Cor 4,7, 1Sam 2,10 greco sembra presupposto.

campione (δυνατός: 17,4.51) filisteo che gli sta di fronte con grande orgoglio. Golia soccomberà, solo perché dalla parte d'Israele combatte il Signore (17,41-54).

Il difficile rapporto tra Saul e David continua ancora in *2Samuele*. Saul e Gionata erano stati più forti di leoni (ὑπὲρ λέοντας ἐκραταιώθησαν: 1,23), eppure non era bastata la loro forza per salvarsi la vita dai filistei. Incoraggiando ora gli uomini di Saul – κραταιούσθωσαν αἱ χεῖρες ὑμῶν καὶ γίνεσθε εἰς υἱοὺς δυνατούς: 2,7 – David intende invitare tutti a riconoscerlo come loro re.

Progressivamente però la casa di David si fortificherà (ἐκραταιοῦτο) e quella di Saul s'indebolirà (ἠσθένει: 3,1). David festeggerà il favore di Dio ἐν ἰσχύι[15] da vero artista (6,5), danzando «a tutta forza» (בכל־עז)[16] a lode del Signore (6,14), riconosciuto come il vero forte che ha reso e sempre rende anche lui un potente (ὁ ἰσχυρὸς ὁ κραταιῶν με δυνάμει: 22,33.40).

L'antitesi «debole:forte» ricorre dunque due volte in 1Sam 2,4 (δυνατός-ἀσθενέω e ἀσθενέω-δύναμις); è però riconoscibile ancora in 1Sam 2,10[17] (ἀσθενής-δυνατός). Con una quarta occorrenza, in 2Sam 3,1 (κραταιόω-ἀσθενέω) viene descritto l'indebolimento di Saul e il rafforzamento di David.

Più in generale, in *1/2Samuele* emergono conflitti di natura sociale e politica più che militare e religiosa, sintetizzabili in coppie come «Samuele:Saul», «David:Golia», «David:Saul», «filistei:ebrei», «ebrei:gentili». La vittoria, in questi scontri, spetta a chi, anche se debole, è sostenuto da Dio, mentre normalmente è perdente chi, anche se forte, se ne allontana. Dio rende debole il forte e forte il debole, rovesciando ordini stabiliti in base alla legge del più forte.

4. Occorrenze affini

I passi analizzati nei paragrafi precedenti sono gli unici che attestino in modo chiaro l'esistenza della coppia «debole:forte» nella bibbia greca già prima che in Paolo. Nei termini di una totale affinità formale la coppia «debole:forte» non ci risulta in alcun altro

[15] Il testo ebraico ha עץ, «albero, ramo». Nel testo greco, עץ è interpretato come עז.
[16] Nel testo greco si legge: ἐν ὀργάνοις.
[17] Versetto identico è *Ode di Salomone* 3,10.

passo della LXX. Estendendo tuttavia l'esame lessicale a tutto il testo greco ed ebraico dell'AT, si può affermare che la coppia di Paolo abbia una qualche somiglianza almeno con i seguenti passi:

(1) Gdc 16,17: כח-חלה, ἰσχύς-ἀσθενέω: forza straordinaria e normalità di un eroe come Sansone.

(2) Gdt 9,11: ἰσχύω-ἀσθενέω: la forza di Dio è la difesa dei deboli.

(3) Sal 30,10 (31,10): כשל-כח, ἀσθενέω-ἰσχύς: il povero anche se forte, fisicamente viene meno.

(4) Sal 107,14 (108,13): חיל-בוס, δύναμις-ἐξουδενόω: la potenza di Dio annienta anche i più forti nemici.

(5) Gb 4,3: רפה-חזק, ἀσθενής-παρακαλέω: la sapienza è la vera forza dei deboli.

(6) Gb 4,4: כשל-קום-ברך-כרע-אמין, ἀσθενέω-ἐξίστημι e ἀδυνατέω-θάρσος: forte per la parola, Giobbe incoraggiava e sosteneva i deboli che erano poveri.

(7) Gb 5,15: חזק-אביון, ἀδύνατος-δυνάστης: il misero riesce a sfuggire persino al ricco prepotente.

(8) Gb 10,13: (il testo ebraico è diverso), δύναμαι-ἀδυνατέω: quanto è impossibile all'uomo è sempre possibile a Dio.

(9) Gb 12,21: מזיח-אפיקרפה, ἄρχων-ταπεινός: Dio umilia il forte ma sana l'umile debole.

(10) Gb 36,19: מאמין-כח: ἀδύνατος-κραταιόω/ἰσχύς: ci sono i poveri che sono deboli e i ricchi che sono potenti.

(11) Gb 42,2: יכל-בצר: δύναμαι-ἀδυνατέω: quel che è impossibile all'uomo è sempre possibile a Dio.

(12) Qo 12,3-4: חיל-שפל, δύναμις-ἀσθένεια: la vecchiaia indebolisce anche i potenti.

(13) Sap 2,11: ἰσχύς-ἀσθενής: la forza è il solo diritto che l'empio riconosce come proprio: per lui la debolezza è inutile.

(14) Gl 4,10: חלש-גבור, ἀδύνατος-ἰσχύω: il più debole diventerà un prode in battaglia.

(15) Zc 8,6[18]: צבא-פלא, παντοκράτωρ-ἀδυνατέω: ciò che è impossibile agli uomini, anche ai forti, è sempre possibile all'Onnipotente.

(16) Zc 12,8: כשל-דוד, ἀσθενέω-Δαυίδ: anche il più debole del popolo sarà forte come David.

[18] In Zc 4,6 ricorrono צבא, רוח, כח, חיל per indicare che conta non il vigore delle mani ma lo spirito del Signore degli eserciti.

(17) Ml 2,8: כשל-צבא, ἀσθενέω-παντοκράτωρ: l'Onnipotente rigetta i sacerdoti che fanno deviare dalla legge, rendendosi colpevoli.

(18) Ml 3,11: שחת-צבא: ἀσθενέω-παντοκράτωρ: l'Onnipotente ordina al roditore di non svigorire il frutto del suolo.

(19) Is 28,20: il TM è diverso ma la LXX ha: δύναμαι-ἀσθενέω: ci sono uomini inadatti, in quanto troppo deboli, per il servizio militare.

(20) Is 44,12: כח (per 2 volte): ἰσχύς-ἀσθενέω: l'unica forza dell'idolo è quella del fabbro che si sfinisce nel fabbricarlo.

(21) Ger 26,5(46,6): גבור-כשל, ἰσχυρός-ἀσθενέω: i potenti egiziani sono deboli.

(22) Lam 1,14: ἀσθενέω-ἰσχύς: il Signore indebolisce i potenti.

(23) Dn 2,42: תקיף-תבר, ἰσχυρός-συντρίβω: un regno forte come il ferro e fragile come l'argilla.

(24) Dn 10,17: כח (qui il testo ebraico si diversifica dalla LXX che ha:) ἀσθενέω-ἰσχύς: Daniele è spossato dalla visione e non ha più forza di parlare[19].

In sintesi, ci sembra importante confermare che il lessico con cui Paolo costruirà la sua coppia è usato frequentemente nell'AT. È perciò utile capire meglio i termini ebraici che sottostanno a quelli greci usati nella LXX e che saranno adoperati da Paolo. Nella LXX si è osservato infatti che uno stesso termine greco traduce spesso non una ma diverse altre parole ebraiche. Ci si può chiedere perciò se non sia possibile stabilire una qualche parentela letteraria di ἀδύνατος, ἀσθένεια, ἀσθενέω, ἀσθενής[20] – δύναμις, δυνατέω, δυνατός, ἰσχυρός che sono i termini di Paolo in relazione con vocaboli ebrai-

[19] In 4Esdra e nei libri 3 e 4Maccabei, «debole:forte» non è formalmente presente mentre, in un contesto insieme morale, sapienziale e politico, la coppia ricorre in forme miste in un *Salmo di Salomone*: ἰσχύς-ἀσθενέω-δυνατός-ἰσχύς-ἀσθενέω (17,36-38) e ἰσχυρός/κραταιός-ἀσθενέω (17,40).

[20] La debolezza, in «debole:forte», è espressa con ἀδύνατος, che ricorre solo altre 2 volte (ma non in coppia) nel *Corpus Paulinum*; con ἀσθένεια, 11 volte nel *Corpus Paulinum* delle 24 nel NT; con ἀσθενέω, 16 volte nel *Corpus Paulinum* delle 33 nel NT; ἀσθενής, 15 volte nel *Corpus Paulinum* delle 25 nel NT. Delle 80 volte circa che i termini ἀσθενής, ἀσθένεια, ἀσθενέω ricorrono nel loro insieme nel NT più di 40 sono usati da Paolo. Le 8 parole di «debole:forte» ricorrono 114 volte (278 in tutto il NT), in 92 versetti del *Corpus Paulinum* (in 246 versetti in tutto il NT), sotto 51 forme grammaticali diverse. Solo le 4 parole di debolezza ricorrono in 31 forme grammaticali diverse, 68 volte; le parole di forza ricorrono in meno forme (20) diverse ma molte più volte (175). F. EHGARTNER, *Astheneia*, 24s, è del parere che «Paulus hat die Begriffe der ἀσθένεια einer tiefgreifende theologischen Reflexion unterzogen». H.G. LINK, «Schwachheit», 1102, è dello stesso parere. La forza è invece espressa da δύναμις 49 volte nel *Corpus Paulinum* delle 119 volte del NT; δυνατέω ricorre 3 volte nel NT e solo nel *Corpus Paulinum*; δυνατός è 12 volte nel *Corpus Paulinum* delle 32 del NT; ἰσχυρός è 5 nel *Corpus Paulinum* delle 28 volte del NT. Per TH. NÄGELI, *Wortschatz*, 77, δύναμις è termine caratteristico di Paolo.

ci pertinenti. Ci sembra legittimo correlare i termini che Paolo adopera per indicare «debole» o «forte» con altri della LXX prendendo in considerazione il testo ebraico sottostante.

4.1. *La «debolezza»*

L'idea di debolezza, un polo della coppia «debole:forte», è espressa da Paolo con ἀδύνατος, ἀσθένεια, ἀσθενέω, ἀσθενής[21]. Nella tabella che segue, questi quattro vocaboli compaiono nella prima colonna. Nella seconda è registrato invece il vocabolo ebraico corrispondente che, a sua volta, è stato tradotto anche da diverse altre parole greche, registrate nella terza colonna. In quarta colonna compaiono i termini associati a «debolezza» nel contesto paolino di «debole:forte» e che sono utili per un confronto più esteso tra la bibbia greca e il *Corpus Paulinum*:

(a) **ἀδύνατος**			
ἀδύνατος[22]	אביון[23]	ταπεινός[24]	ταπεινός[25]
ἀδύνατος[26]	דל	ταπεινός[27]	ταπεινός
(b) **ἀσθένεια**			
ἀσθένεια[28]	עצבת[29]	ἀνομία[30]	ἄνομος, ἀσθενής[31]

[21] Ci riferiamo alla coppia «debole:forte».

[22] Gb 5,15. Anche in Gb 24,4, i «prepotenti» sono contrapposti ai «bisognosi» (יונים...עניי־ארץ אב); in Gb 29,16-17 è più esplicita la contrapposizione poveri-malvagi, עול :לאביונים in Gb 31,19, povero (אבין) che la LXX rende con ἀδύνατος, è chi non ha di che vestirsi. Con ἀδύνατος e con ἀσθενής la LXX traduce diversi termini ebraici: אבין, דל, עני, tutti del vocabolario della povertà. Altri termini ebraici tradotti con ἀδύνατος e con ἀσθενής sono, in Gb 30,25, קשה־יום (LXX: ἀδυνάτῳ), «one whose time (life) is hard»: BDB, 904; in Pro 24,53 (30,18): il niphal di פלא, «be beyond one's power»: BDB, 810. Questi termini sono del vocabolario della povertà.

[23] Nota la contrapposizione *forte-povero* in Gb 5,15: ומיד חזק אבין che nel greco diventa: ἀδύνατος δὲ ἐξέλθοι ἐκ χειρὸς δυνάστου.

[24] Am 8,6.

[25] 2Cor 10,1. In 2Cor 10,1 il termine sembra in parallelismo con ἀσθενής di 2Cor 10,10.

[26] Gb 20,16; 5,15 e 31,16.

[27] Gdc 6,15; Is 11,4; 25,4.

[28] Sal 15 (16),4.

[29] La radice עצב da BDB, 780 è tradotta con «hurt, pain, grieve». Fa parte del vocabolario sociale dell'afflizione-povertà.

[30] Sal 138 (139),24.

[31] 1Cor 9,21-22; Rm 6,19. In testi rabbinici la povertà è presentata come conseguenza dell'ἀνομία, l'illegalità dell'ignoranza della Torah: *b. Nedarim* 41a. In *Pirqe Abot* 2,5 è riportato un detto di Hillel: «Un ignorante non teme il peccato, e un עם הארץ non è un pio». L'ignorante è chi non conosce la Torah perché della «gente della terra». Questa espressione, in bocca a farisei al tempo di Gesù, denota i poveri che nella loro condotta non si ispirano alla legge. Sono peccatori perché poveri. È «gente della terra» quella che non conosce e non pratica la legge alla maniera dei farisei (Gv 7,49). Un accostamento tra ἀσθένεια e ἀνομία, che anche Paolo fa in 1Cor 9,21-

		λύπη[32]	λυπέω[33]
		μεριμνάω[34]	μέριμνα, ἀσθενέω[35]
		ταπεινόω[36]	
		ταπείνωσις[37]	
ἀσθένεια[38]	שפל[39]	ἀτιμάζω[40]	ἄτιμος, ἀσθενής[41]
		ἀτιμία, ἀσθένεια[42]	
		ταπεινός/όω[43]	
		πραΰθυμος[44]	πραΰτης, δύναμις[45]

22, lo si trova in Ml 2,7-8: καὶ πολλοὺς ἠσθενήσατε ἐν νόμῳ λέγει κύριος παντοκράτωρ. Malachia si riferisce ai sacerdoti che deviano dal cammino del Signore (dalla Torah) e indeboliscono moralmente altri (כשל, «inciampare», o «far cadere») con il loro insegnamento o «scienza» (1Cor 8,10-11). Paolo parlerà di σκάνδαλον (1Cor 8,13) come di un equivalente di כשל (1Cor 8,9; 10,32; Rm 14,13.20.21: Paolo usa anche πρόσκομμα, «inciampo, urto, caduta», che a σκάνδαλον è simile). La somiglianza del vocabolario di Ml 2,7-8 con quello paolino è visibile in Ml 2,9 (ἐξουδενωμένους). Anche in Paolo questa idea del «disprezzo» sarà associata ad ἀσθένεια in 1Cor 1,27-28; 4,10; 15,43. In 4Esdra, all'incapacità di osservare la Torah e alla debolezza o infermità è associato il *cor malignum*, יצר הרע: R.H. CHARLES, *Pseudepigrapha*, 563. La debolezza è un'incapacità morale, quasi innata, di osservare la legge.

[32] Pro 10,10; 15,13.

[33] Rm 14,15; 2Cor 6,10. Il «fratello» di cui Paolo parla in Rm 14,15 è il debole che il forte «rattrista» spingendolo alla «rovina». Vedi כשל: i concetti di «tristezza», «scandalo», «rovina» sono correlati ad ἀσθένεια.

[34] Pro 14,23.

[35] 2Cor 11,28-29. La «preoccupazione» di Paolo per le chiese richiama la domanda di 2Cor 11,29.

[36] 1Cr 4,10. Secondo Is 29,2-4, il Signore si impossesserà del potere e della ricchezza di Ariel, umiliato nei suoi discorsi. Debolezza e umiliazione diventano una stessa cosa. Anche in Os 5,5, l'«umiliazione» è insieme alla debolezza morale del popolo. In Os 14,2.10 si registra una relazione di debolezza con sapienza (v. 10), che richiama «debole:forte» in 1Cor 1-4.

[37] Is 53,8.

[38] Qo 12,4. In Qo 12,3-4 dove si scorge un rapporto tra i robusti che si incurvano e la debolezza della voce di chi macina. Il passo tratta dell'indebolimento dei forti.

[39] La radice שפל significa «to be made low, to be depressed, to be humbled»: Davidson 736. In Qo 12,4 debole è la voce, e il significato è metaforico: voce fiacca indica vecchiaia.

[40] In Is 5,15. In Is 5,15-16, è visibile la contrapposizione *umiliare-esaltare*. In 1Cor 4,10 una contrapposizione simile si intreccia con «debole:forte» e nelle isocolie di 1Cor 15,43 si somigliano «disonore» e debolezza. In 1Cor 12,23-24 Paolo esorterà i forti a riservare «onore» ai «più deboli» e «disprezzati». Un indizio di sinonimia tra debolezza e «disonore» si scorge anche nel modo con cui la LXX traduce עז, forza. Questo termine è reso tanto con ἰσχύς, ἰσχυρός, δυνατός che con τιμή, «onore» (come in Sal 95 (96),7; 98 (99),4). Nell'AT (e nel linguaggio corrente) termini come «onore» e potenza (Dn 4,30; Lv 19,15), e «onore» e sapienza (Qo 10,1; Pro 15,33) si richiamano tra loro.

[41] 1Cor 4,10.

[42] 1Cor 15,42.

[43] Gb 22,29; 1Re 2,7; 2Re 22,28; Sal 17 (18),27. Sovente nella LXX ταπεινός ταπεινοῦν traducono שפל («basso, umile»).

[44] Pro 16,19.

[45] 1Cor 4,20-21; 2Cor 10,1. «Umiltà» e «dolcezza» (πραΰς) sono correlate all'accusa di ἀσθένεια mossa a Paolo in 2Cor 10,10.

(c) ἀσθενέω

ἀσθενέω[46]	אין כח[47]		
ἀσθενέω[48]	אמל[49]	κενόω[50]	κενόω, δύναμις
ἀσθενέω[51]	דאבה[52]		
ἀσθενέω[53]	דל [דלל]	ταπεινόω[54]	
ἀσθενέω[55]	חלה[56]	κοπιάω[57]	κοπιάω[58], ἀσθενής[59]
ἀσθενέω[60]	חת [חתת][61]	φόβος[62]	φόβος, ἀσθένεια[63]
		φοβέομαι[64]	
		ἐκφοβέω[65]	ἐκφοβέω, ἀσθενής[66]
		δειλιάω[67]	δειλία, δύναμις[68]

[46] Is 42,12.

[47] In Is 44,12, va notata la contrapposizione tra כח («forza») e אין כח («senza forza»), come nel corrispondente versetto della LXX.

[48] Lam 2,8.

[49] Lam 2,8. La forma *pual* nel contesto può significare: «si struggono di pena», «vengono meno», «languiscono».

[50] Ger 14,2; 15,9.

[51] Sal 87,10.

[52] Il salmista (Sal 87,10) sta parlando dell'occhio offuscato dall'afflizione. Si nota la vicinanza tra דאבה e עני, termini resi dalla LXX con ἀσθένεια o ἀσθενέω.

[53] Gdc 6,15; 2Re 3,1; 13,4; Gb 28,4.

[54] Sal 141(142),6; Gdc 6,15.

[55] Gdc 16,17; 16,7.11; Os 11,6; Ez 34,4; Dn 8,27. Nota in Gdc 16,17 la contrapposizione כחי וחליתי.

[56] Il verbo חלה significa «ammalarsi», «indebolirsi fisicamente», «preoccuparsi» «addolorarsi»: Artom 262.

[57] Is 33,24.

[58] Questo verbo fa parte della lista delle sofferenze di Paolo in 1Cor 4,9-13. P. BONNARD, «Mourir», 70, non nota differenza tra affaticarsi (1Cor 3,8; 4,12; 15,10; 2Cor 6,5; 10,15; 11,23.27) e ἀσθένεια: l'uno e l'altra sono un modo di considerare l'attività apostolica; Col 1,29.

[59] 1Cor 4,10-12.

[60] 1Sam 2,4. Nota le contrapposizioni e il chiasmo in 1Sam 2,4 reso anche dalla LXX.

[61] חתת è tradotto con «atterrire», «essere atterrito», «sbigottirsi»: Artom 299.

[62] Gn 2,9.

[63] 1Cor 2,3.

[64] Ger 1,17; Gs 1,9; Ger 10,2; Is 7,4 mette sullo stesso piano paura e debolezza; chi non ha paura non è debole. Forza, debolezza e paura si intrecciano anche in Is 8,9-15, dove si parla di gentili forti che saranno deboli e cadranno. Il profeta non dovrà temerli.

[65] Gb 7,14; Ez 32,27.

[66] 2Cor 10,9-10; 2Cor 10,9. Si noti come ערץ, «cause to tremble, tremble» secondo BDB, 791, sia reso con ἰσχυρός in Ger 20,11 e ἰσχύειν in Is 49,25; mentre l'hiphil di ערץ è φοβεῖν in LXX Is 29,23. Si osservi in Ger 20,11 il contrappunto «guerriero potente» (καθὼς μαχητὴς ἰσχύων) riferito a Yahweh e «coloro che mi perseguitano inciamperanno» (mentre la LXX ha: ᾐσχύνθησαν, «resteranno confusi»).

[67] Dt 1,21; 31,6; Gs 8,1; 10,25.

[68] 2Tm 1,7. Per queste associazioni di termini: Dt 31,6-8 e Gs 10,25 ma anche Gs 4,24. Giosuè affronta un compito difficile incoraggiato da Mosè. Anche in 1Cor 2,3 e 2Cor 10,9-10 si intrecciano «paura» e debolezza.

ἀσθενέω[69]	כשל	ἀπόλλυμι[70]	ἀπόλλυμι, δύναμις[71]
		ἀπόλλυμι, ἀσθενέω[72]	
		ἐξουθενέω[73]	ἐξουθενέω, ἀσθενής[74]
		θλίβω[75]	θλίβω, δύναμις[76]
		κοπιάω[77]	
		πλανάω[78]	πλάνος, δύναμις[79]
		σκανδαλίζω[80]	σκάνδαλον, δύναμις[81]
		σκανδαλίζω, ἀσθενέω[82]	
ἀσθενέω[83]	לאה[84]	κοπιάω[85]	

[69] 2Cr 28,15; Gb 4,3 (4); Sal 9,3 (4); 30 (31),10; 1Re 2,4; Ger 6,21 e 18,23; Lam 1,14. In questi passi è usato il verbo כשל, «star per cadere», «inciampare», «indebolirsi», «sbagliare», «peccare»: Artom 387. In Ger 6,21, Ez 21,15 (20), Sof 1,3 è usato il sostantivo מכשלה, «ostacolo». In Sal 30 (31),10 ricorre «debole:forte», כשל:כח; nella LXX la frase è resa con: ἠσθένησεν ἐν πτωχείᾳ ἡ ἰσχύς μου, dove «povertà» è strettamente associata a debolezza. In Lam 1,14, ἠσθένησεν ἡ ἰσχύς μου rende l'ebraico הכשיל כחי, dove si ripete la stessa contrapposizione (כשל:כח) del Sal 31 (30),10. LXX Gb 4,3-4: «le mani deboli rinvigorivi».

[70] Ger 6,15; Pro 4,16. In un altro testo, LXX Ger 6,21, debolezza è correlata al tema «distruzione»: padri e figli periranno insieme inciampando e cadendo sugli ostacoli posti davanti ai loro piedi.

[71] 1Cor 1,18.

[72] 1Cor 8,11; Rm 14,15. Anche qui (come in 1Cor 8,11) Paolo accenna al danno dell'azione del forte sulla coscienza del debole.

[73] Sal 63,8[B1 R]; Ml 2,8-9, dove debolezza è fallire nell'osservanza della legge ed è in opposizione all'onnipotenza di Dio. In questo contesto ἐξουδενωμένους indica disprezzo per i deboli.

[74] 1Cor 1,27-28, 2Cor 10,10 e Rm 14,2-3. Cf. 1Cor 1,27 con 2Cor 10,10; Gal 4,13-14.

[75] Sir 4,4.

[76] 2Cor 4,8; 12,10.

[77] Pro 4,12; Is 5,27; 31,3; 63,13.

[78] Ger 38 (31),9.

[79] 2Cor 6,7-8.

[80] Sir 9,5; 23,8; 35 (32)15; Lv 19,14; 1Re 25,31; Sal 118 (119)165: in questi passi σκάνδαλον traduce מכשל.

[81] 1Cor 1,23-24.

[82] 1Cor 8,12-13; 2Cor 11,29; Rm 14,13; 1Cor 1,23; 8,13. Circa il 55% delle volte (30 su 55) che ἀσθενέω occorre nella LXX (non considerando Teodozione-Daniele, che porta a 36 su 61 le volte, al 59% la percentuale) traduce כשל. Per J. DUPONT, «Le chrétien», 278s, la LXX rendendo כשל con ἀσθένεια o ἀσθενέω connota debolezza con un senso religioso: debole è chi non cammina per le vie di Dio. L'ἀσθένεια è la «fragilità peccaminosa» dell'uomo; σκάνδαλον [כשל] in Rm 14,13.20.21; 1Cor 8,9; 10,32. Per M.L. BARRÉ, «Qumran», 217, n. 5, 2Cor 11,29 è basato su Teodozione-Dn 11,35. Qui l'affermazione di «sapienti» che «inciampano e cadono» o «si indeboliscono» richiama 1Cor 1,18-27; 2,14; 3,18.19; 4,10.

[83] Sal 67 (68),9.

[84] לאה può tradursi con «essere stanco», «non potere», e quindi «affaticarsi» «esaurirsi», con termini cioè che possono indicare una debolezza fisica e psichica; Artom 392.

[85] Is 16,12.

ἀσθενέω[86]	מהר[87]	ὀλιγόψυχος[88]	ὀλιγοψύχους, ἀσθενέω[89]
ἀσθενέω[90]	מול[91]		
ἀσθενέω[92]	מעד[93]		
ἀσθενέω[94]	עני [ענה]	θλίψις[95]	
ἀσθενέω[96]	קצר[97]	στενοχωρέω[98] ὀλιγοψυχέω[100]	στενοχωρία, ἀσθένεια[99]
ἀσθενέω[101]	רפה[102]		
ἀσθενέω[103]	שכל[104]		

[86] Is 32,4.

[87] מהר significa «aver fretta», «essere in ansia», o «essere sconsiderato». Artom 434: «acquistare con premio nuziale, affrettarsi... incalzare, sollecitare».

[88] Is 35,4; Pro 14:29, dove «decisamente matto» è il «piccolo d'animo», il «pusillanime».

[89] 1Ts 5,14, dove una parentela si stabilisce tra i «paurosi» o «timidi» e i deboli.

[90] Sal 57 (58),7.

[91] La radice מול può significare: «to be cut off, destroyed», secondo Davidson 474 (che ha prima di tutto: «to circumcise... to be blunted») e, nel Sal 58,7: «to be blunted», secondo J.R. KOHLENBERGER, *Interlinear*, III, 408.

[92] Sal 17 (18),36; Sal 25 (26),1 [AS].

[93] מעד può significare: «scivolare», «inciampare», «vacillare», secondo Artom 483 e similmente secondo Davidson 501: «to vacillate, totter». Sal 17,33-39: Dio è «forza» per David.

[94] Gb 36,15.

[95] Es 4,13.

[96] 4Re 19,26.

[97] קצר significa «to be short», secondo BDB, 894, e quindi «essere a corto di forze», «essere fiacco», come suggerisce la LXX usando ἀσθενέω in 4Re 19,26. In questo passo si nota anche un'altra associazione di termini che si riscontrerà in 1Cor 1,27 tra «confusione» o «vergogna» e debolezza. In entrambi i casi è Dio che umilia i forti (in 4Re 19,25 le «fortificazioni», come in 2Cor 10,10).

[98] Is 28,19(20); Is 28,20-22 è un testo contro i dirigenti di Giuda. In questo contesto l'«essere in strettezze» è l'«essere deboli» ma con l'invito a non «rinforzare» le proprie catene.

[99] 2Cor 12,10; 2Cor 4,8; 6,4.12; Rm 8,35. In 2Cor 12,10 debolezza e «angustia» o «afflizione» fanno parte dell'unica lista delle debolezze di Paolo.

[100] Gdc 10,16 [B al] e 16,16 [A al]; Pro 14,29. Tanto in Gdc 10,16 che in 16,16 l'ebraico ha ותקצר נפשו («si indignò», «perse la pazienza»). In Pro 14,29 si notano le associazioni μακρόθυμος ἀνὴρ πολὺς ἐν φρονήσει ὁ δὲ ὀλιγόψυχος ἰσχυρῶς ἄφρων. Anche in 1Cor 1,25.27 4,10, sapienza e forza sono correlative. Per l'associazione di debolezza e «piccolezza di spirito» o «facilità alla collera», cf. 1Ts 5,14. Si notano somiglianze nel vocabolario tra 1Ts 5,14 e Pro 14,29.

[101] Gb 4,3; Gdc 19,9.

[102] רפה può indicare debole, «senza energia», «abulico»: Artom 820; «to hang down the hands, to become relaxed, feeble», secondo Davidson 689. Riferisce di una debolezza fisica, che può essere assunta a metafora per «scoraggiato», «scoraggiarsi», «perdersi d'animo», come nel discorso di Elifaz in Gb 4,4. Nel testo originale ebraico di questo versetto si nota l'associazione di termini contrari חזק («rafforzare») e רפה («fiacco, debole»). Nel corrispondente versetto della LXX la contrapposizione è di minore intensità (ἀσθενοῦντάς τε ἐξανέστησας ῥήμασιν γόνασίν τε ἀδυνατοῦσιν θάρσος περιέθηκας). Le parole della LXX per Gb 4,2-7 richiamano un vocabolario paolino: μὴ πολλάκις σοι λελάληται ἐν κόπῳ – 1Cor 4,12;. 2Cor 10,10-11; Rm 14,1.2.21; 15,1.

[103] Ml 3,11. In questo versetto, si noti la prossimità di βρῶσις ad ἀσθενέω, cioè di «cibo» e debolezza. Questo vocabolario richiama Rm 14,2.3.15.20.21.23 e 1Cor 8,4.8.10.13.

[104] שכל (in Ml 3,11) significa «perdere figli, privar dei figli», «partorire figli morti»: Artom 865. Indica una perdita esistenziale.

(d) **ἀσθενής**

ἀσθενής[105]	[עני[אביון	ἀνάγκη[106]	ἀνάγκη, ἀσθένεια[107]
		ταπεινός[108]	
		πραΰς[109]	
ἀσθενής[110]	שפל[111]	ἐξουθενέω[112]	
		ταπεινός[113]	
		πραΰθυμος[114].	

Dalla comparazione di ἀδύνατος, ἀσθένεια, ἀσθενέω, ἀσθενής con parole ebraiche equivalenti e con quelle greche della LXX, il concetto di debolezza risulta imparentato con temi diversi e ricorrenti anche nel *Corpus Paulinum*. La somiglianza si estende per lo meno ai seguenti, che possono considerarsi parte del lessico di «debole:forte»:

- povertà e afflizione (עני, דל, אביון);
- umiliazione o sprovvedutezza sociale (ταπεινός, ταπεινόω, ταπείνωσις);
- mitezza (πραΰς), tribolazione o sofferenza subita (θλίβω, θλίψις);
- ansia o angoscia (στενοχωρέω);
- ristrettezza, costrizione o necessità (ἀνάγκη);
- fatica fisica, affaticamento per uno scopo sociale (κοπιάω);
- preoccupazione per altri (μεριμνάω);
- svuotamento di sé (κενόω);
- mancanza d'onore (ἀτιμάζω);
- disprezzo subito, l'essere stimati nessuno (ἐξουθενέω);

[105] Nella LXX ἀσθενής traduce differenti termini ebraici: in Pro 24,77 (31,9) אביון, «povero», «meschino»; in Sal 6,2: אמלל, «misero», «disgraziato»; in Pro 21,13: דל, «povero», «misero», «senza valori»; in Gb 36,15: עני, «afflitto», «povero», «misero» (Pro 22,22); in Nm 13,18: רפה, «senza energia» «abulico» (Gb 4,3); in Ez 17,14: שפלה, «basso», «umile», «spregevole». La traduzione italiana di questi termini è da Artom.

[106] Pro 24,77; Gb 30,25; Pro 22,22; Gb 36,15; Pro 24,73 (= 31,5).

[107] 2Cor 12,10; 1Cor 12,22.

[108] Is 32,7 e Am 8,6, ταπεινός traduce אבין. Molto spesso ταπεινός corrisponde a עני, come in Sal 17(18),27; 81(82),3; Pro 3,34; 24,37(15,33); Am 2,7; Is 11,4; 14,32; 66,2; Ger 22,16.

[109] Il greco πραΰς corrisponde all'ebraico עני, come in Nm 12,3; Gb 24,4 e nei Salmi 24(25),9; 33(34),2; 36(37),11; 75(76),9; 146(147),6; 149,4; Sof 3,12; Zc 9,9; Is 26,6.

[110] Ez 17,14.

[111] Nella LXX שפל, che significa anche «abbassare» o «abbassarsi», «umiliare» o «umiliarsi», «di scarso valore», «di umile condizione», secondo Artom 886, oltre che ad ἀσθενής corrisponde ad ἐξου[θ]δένημα e a ἐξου[θ]δενέω, verbo che Paolo userà in relazione con ἀσθενής in Gal 4,13-14. In Rm 14,2-3 Paolo raccomanderà ai forti di non «disprezzare» il debole. Ma una correlazione tra debolezza e «disprezzo» è già visibile in Sal 63,8 (9), nella variante ἐξησθένησαν di alcuni codici. Qui la *lectio* corretta sembra ἐξησθένησαν, in quanto la parola ebraica corrispondente è כשל, «inciampare». LXX Sal 63,8 è evocata da 2Cor 10,10.

[112] Teodozione-Dn 4,14 [B].

[113] Sal 17,27.

[114] Pro 16,19 (18).

- timore, timidezza (δειλιάω);
- paura (φόβος, φοβέω);
- piccolezza d'animo (ὀλιγόψυχος);
- tristezza (λύπη);
- traviamento morale (πλανάω);
- scandalo subito o dato (σκάνδαλον, σκανδαλίζω);
- rovina fisica e soprattutto morale (ἀπόλλυμι);
- illegalità o illegittimità delle proprie azioni (ἀνομία).

Queste voci, diverse rispetto ai quattro termini usati da Paolo per indicare «debole» o «debolezza», sono del testo greco dell'AT ma ricorrono anche nel contesto di debolezza nel *Corpus Paulinum*. Potranno pertanto essere utilizzati per stabilire corrispondenze e connessioni, e quindi per meglio definire il senso più propriamente biblico di «debole:forte».

4.2. La «forza»

Nella coppia «debole:forte» del *Corpus Paulinum* l'idea di «forza» verrà invece espressa da δύναμις, δυνατέω, δυνατός, ἰσχυρός, quattro termini semanticamente imparentati tra loro e con altri simili, che hanno equivalenti a loro volta sia nel testo ebraico che in quello greco dell'AT. Nella tavola che segue è registrato in prima colonna il vocabolo che esprime il concetto di «forza» in Paolo oltre che in testi greci dell'AT, in seconda colonna il corrispondente vocabolo ebraico che, a sua volta, è tradotto con altre parole greche riportate in terza colonna. Anche queste ultime hanno importanza nell'interpretazione di «debole:forte» perché, qualche volta almeno, sono rintracciabili nel contesto relativo alla coppia nei testi di Paolo.

(a) **δύναμις**

δύναμις[115]	און[116]	δόξα[117]	δόξα, δύναμις[118]

[115] In Gb 14,1 dove sono sinonimi ἰσχύς (כח) e δύναμις (און), termini riferiti rispettivamente ai fianchi e al ventre del beemot. Secondo E. FASCHER, «Dynamis», 427, δύναμις nella LXX è correlato con circa 25 parole ebraiche, tra cui איל («essere il primo, il capo»); אנש («incurabile», «mortale», «maligno»); גבר («essere forte, prode»); גדוד («schiera»); המון («moltitudine»); חלץ («prepararsi per l'azione», «armarsi»); מאד («molto», forza, tradotto anche con ἰσχύς, in LXX 4Re 23,25); חנה («accamparsi»); לחם («consumare cibo o forze», «combattere»); עבד («lavorare», «servire»); עז (forza, «rifugio»); עם («popolo», «nazione»); פאה («soffiare»); פרזון («separati», «scelti»); צבא («fare il servizio militare»); חיל («esercito», «valore militare»): Artom.

[116] Gb 14,16. Significa forza, «vigore», «stirpe», «dolore»: Artom 11.

[117] Is 40,26. In questo versetto c'è una stretta associazione tra «gloria» e forza.

[118] 1Cor 15,43; 1Cor 4,10. «Gloria» e potenza sono imparentate anche in Rm 6,4, in cui δύναμις è sostituito da δόξα. In 2Ts 1,9 e in Col 1,11 la stessa associazione è altrettanto stretta.

			ἰσχυρός, ἔνδοξος[119]
δύναμις[120]	גבה[121]	δόξα[122]	
		ὕβρις[123]	καυχάομαι, δύναμις[124]
			ὕβρις, δυνατός[125]
δύναμις[126]	הון[127]	ἰσχύς[128]	δυνατός, ἰσχυρός[129]

Già nell'AT עז (forza) e כבוד («gloria») sono unite tra loro (in Sal 29,1.2; 96,7; 1Cr 16,28; Es 14,4.18; 16,7). La LXX con δόξα traduce sia כבוד che עז (Sal 67 (68),35; Is 12,2; 62,8 [S,A,B: ἰσχύς] e יד («mano, potere, forza», 2Cr 30,8, ecc.). כבוד, עז, יד sono tradotti anche con ἰσχύς o δύναμις: P. BIARD, *La puissance*, 153 e A.H. FORSTER, «The meaning», 180.

[119] 1Cor 4,10; Ef 3,16; Col 1,11; 2Ts 1,9. In Is 32,1-6 ἔνδοξος, riferito ad un fiume, si associa al participio di ἀσθενέω, – «coloro che hanno il cuore debole», gli «sconsiderati» – e a μωρός, «stolto» e «stoltezza» (che è ripetuto tre volte) in un contesto in cui si parla del re giusto. Questa terminologia richiama «debole:forte» in 1Cor 1-4.

[120] Gb 40,5.

[121] גבה può significare: «alto», «elevato» o «superbo», «altezza», «statura», «grandezza», «superbia»: Artom 94.

[122] Sir 40,27.

[123] Ger 31,29; 2Cr 32,26; Pro 16,18. Nella LXX, in Ger 27,31-34 (ebraico Ger 50,31-34) l'orgoglio «sarà indebolito» dal Signore «forte». In questi versetti la marcata contrapposizione *uomini-Dio* richiama 1Cor 1,25.27. Nell'AT ὕβρις, ὑπερηφανία, ὑψόω (in Ger 31,29) che indicano orgoglio, superbia o arroganza, sono termini usati nella LXX per tradurre parole ebraiche correlate a δύναμις (cf. Gb 10,5[10] in cui δύναμις traduce גבה che in Ger 48,29, 2Cr 32,26, Pro 16,18 e altri passi ha il significato di «superbia», «orgoglio») e a ἰσχύς (cf. Is 2,10ss dove גאון è reso nella LXX con ἰσχύς, ma il termine ebraico ha spesso il significato di «superbia», come in Lv 26,19; Is 13,11; 14,11; Ger 13,9; Ez 7,24, ecc.), o a ἰσχύειν (che in LXX Dt 2,10 traduce רום, termine usato per indicare «arroganza» in Pro 6,17; 30,13 e Sal 131,1; o «presunzione» in Nm 15,30; o «inorgoglirsi», «esaltarsi» in Sal 66,7; 140,9; 2Sam 22,28; Is 2,12; 10,12 e altrove). Il vocabolario della forza comprende anche quello dell'orgoglio al punto da esprimere con due parole un concetto solo, come nell'espressione di Ez 7,24: «l'arroganza della loro forza» (גאון עזים) che la LXX rende con τὸ φρύαγμα τῆς ἰσχύος αὐτῶν. Un'espressione simile a questa la si trova in Ez 30,6 e 33,28; cf. Ez 24,21; 30,18; 33,28; 1Mac 4,32 (θράσος ἰσχύος αὐτῶν). Anche in LXX Lv 26,19-20 c'è parallelismo tra ὕβρις e ἰσχύς. Un vocabolario più simile a quello paolino – che associa «vanto» (καυχάομαι) a debolezza (ἀσθένεια) come in 2Cor 11,30; 12,5.9 – è in Sal 88 (89),17, versetto riferito a Dio come forza e «orgoglio» d'Israele. L'idea che chi cerca il Signore può considerarsi forte e gloriarsene si trova anche in LXX 1Cr 16,11.35. In Sir 45,8 Dio esalta Aronne e gli concede forza. Forza e vanto sono giusti davanti a Dio, come in LXX 1Cr 12,27s. Spesso però «inorgoglirsi» o «vantarsi» è l'atteggiamento del potente e ricco; Sal 51(52),3; Sal 73(74),4: si «vantano» coloro che contano sulla propria forza.

[124] 1Cor 1,29 e 2Cor 12,9; cf. 1Cor 4,7. In 1Cor 8,1 Paolo mette in guardia i lettori da una scienza che «gonfia d'orgoglio», φυσιοῖ. Più di una volta egli usa φυσιόω con i corinzi: 1Cor 4,6.18.19; 5,2; 8,1; 13,4; 2Cor 12,20.

[125] 2Cor 12,10. Paolo elenca ὕβρις e conclude con ἀσθενῶ.

[126] Ez 27,18.27.

[127] הון significa: «ricchezza», «possesso»: Artom 161. Nell'AT, ברה, הון, חיל, חסן, חסין, כח (tutti termini tradotti con ἰσχύς e δύναμις nella LXX), in altri passi sono resi con termini greci indicanti «abbondanza» o «ricchezza». Anche nel mondo classico «ricchezza» e «potere» sono simili. In Tucidide, *Historiae* 1,13, l'espressione χρήμασι δυνατός indica uno che è «potente per richezza».

[128] Ez 24,12. Per la LXX ἰσχύς e δύναμις si equivalgono.

[129] 1Cor 1,26-27.

		ἀρκέω[130]	ἀρκέω, δύναμις[131]
		δόξα[132]	
		τιμή[133]	ἄτιμος, ἰσχυρός[134]
			ἀτιμία, δύναμις[135]
δύναμις[136]	חזק[137]	ἰσχύς[138]	
		βαρύς[139]	βαρύς, ἰσχυρός[140]
		βαρύνω[141]	
δύναμις[142]	יד[143]		
δύναμις[144]	כבד[145]	δόξα[146]	
		βαρύς, βαρύνω[147]	
		ἰσχυρός[148]	
δύναμις[149]	מתנה[150]	εὐγένεια[151]	δυνατός, εὐγενής[152]
δύναμις[153]	פלא[154]	ἔνδοξος[155]	

[130] Pro 24,50.51 (30,15.16).

[131] 2Cor 12,9.

[132] Sal 111(112),3.

[133] Sal 43(44),12.

[134] 1Cor 4,10; 1Tm 6,16.

[135] 1Cor 15,43.

[136] Ag 2,23 (22).

[137] Di solito ἰσχύς e simili traducono חזק, «forza, prodezza».

[138] Is 60,5; Ez 29,19; 30,4; Sal 37,16.

[139] Sir 40,1.

[140] 2Cor 10,10; cf. 2Cor 1,8 e 1Ts 2,7 con LXX Nm 20,20.

[141] In Ml 3,13 sono associati βαρύνω e λόγος. Gb 35,16 usa l'espressione «pesare o moltiplicare parole» (ῥήματα βαρύνει).

[142] Gs 4,24.

[143] Il termine יד significa «mano, potere, forza».

[144] Is 8,7 [S].

[145] Il termine כבד significa «onore, ricchezza, gloria».

[146] In Is 8,7 [AB].

[147] βαρύνω in Es 5,9; 8,15(11).32(28); 9,7.34; 10,1; 1Cr 10,3.10; Ez 27,35 e altri passi; βαρύς in Es 17,12; Nm 11,14; 20,20; Gdc 20,34; Pro 27,3 e altri passi.

[148] Gn 41,30.50; Es 4,10; Ger 6,1-10. Βαρύς e ἰσχυρός, imparentati attraverso כבד, sono associati anche in 2Cor 10,10.

[149] Dt 16,17.

[150] מתנה, «dono», di solito dalla LXX è reso con δόμα o δῶρον. In Dt 8,18 e Sal 68,36, נתן («donare») ha come oggetto la forza. Dt 8,18 dice: «E ricorda il Signore tuo Dio, perché è lui che dona a te forza [כח] per produrre vigore» [חיל]».

[151] Qo 7,8 (7) [B]. Altri leggono εὐτονία («sforzo, vigore, tensione, tenacia, fermezza») anziché εὐγένεια. Il termine sottostante ebraico è «dono».

[152] Cf. 1Cor 1,26.

[153] Gb 37,14. Si tratta della potenza creatrice di Dio.

[154] Il termine פלא significa «prodigio», «miracolo» «meravigliarsi» «stupirsi» o «far stupire»: Artom 681. In 2Cor 12,12 Paolo combina «prodigi» e δύναμις; ripete l'operazione in Rm 15,19.

[155] In Es 34,10 Dio promette a Mosè di compiere opere «gloriose».

(b) **δυνατέω**

δυνατέω[156]	גבר[157]		

(c) **δυνατός**

δυνατός[158]	אביר[159]		
δυνατός[160]	בחור[161]	ἐκλεκτός[162]	ἐκλέγω, δυνατός[163]
δυνατός[164]	גדול[165]	ἰσχυρός[166]	
δυνατός[167]	חזק[168]		
δυνατός[169]	חיל[170]	ὑπομένειν[171]	ὑπομονή, δύναμις[172]
δυνατός[173]	חסן[174]	ἰσχυρός[175]	
δυνατός[176]	כביר[177]	ἔνδοξος[178]	
		ἔντιμος[179]	
δυνατός[180]	עצם[181]	βαρύς[182]	

[156] Gdc 5,30.

[157] Il termine גבר solitamente è il «forte», «valoroso», il «prode».

[158] Gdc 5,22; Lam 1,15; Gb 24,22 e 34,20. Con δυνατός la LXX traduce diverse parole, tra cui אדיר (potente, poderoso); בין (percepire); בנה (costruire); גבר (essere forte, vincere); חלץ (prepararsi, armarsi); יכל (aver la possibilità, vincere); כון (essere stabile, adatto); עז (rifugio, onore); רב (grande, importante); פרז (separare; capo); שליש (ufficiale); עצם (diventar grande). אדיר, עוז, גדול, אביר, משה vengono tradotti dalla LXX sia con δυνατός che con ἰσχυρός.

[159] אביר è il «prode d'Israele», ma anche «Dio», «animale forte», «coraggioso»: cf. Artom 3.

[160] 2Cr 13,3.

[161] בחר, «scegliere», «selezionare».

[162] Is 40,30. Il testo greco spesso ha ἐκλεκτός per derivati di בחר. In Is 40,29-31 forza ed «elezione» sono vicine in vocabolario che richiama «debole:forte» del *Corpus Paulinum*: ἰσχύς, λύπη, κοπιάω, ἐκλεκτός, ἰσχύω, ὑπομένω; cf. Is 40,20-31.

[163] 1Cor 1,26-27. Il vocabolario di questo passo evoca Is 40,29-31. Anche in 1Cor 1,27-29 è Dio che rovescia l'ordine prestabilito dai forti per i deboli.

[164] Pro 25,5.

[165] גדול di solito significa «grande».

[166] Dn 10,7; 11,44.

[167] Gs 4,24; Gb 37,18 e Ez [Aquila] 37,7, dove δυνατός significa «impudente», «ostinato», secondo Schleusner, I, 104.

[168] חזק significa «vigoroso».

[169] Gn 47,4 (6).

[170] Di solito חיל significa «vigore» o «ricchezza».

[171] Lam 3,26 e Gdc 3,25: חול è tradotto con ὑπομένειν.

[172] 2Cor 12,12, nel contesto immediato di «debole:forte» di 2Cor 12,9-10.

[173] Sal 88 (89),8.

[174] חסן nella LXX è tradotto con δυνατός.

[175] Am 2,9; cf. Teodozione-Dn 2,37.

[176] Gb 36,5 δυνατός è vicino a ἰσχύς.

[177] Il termine כביר significa «grande, potente».

[178] Gb 34,24. Qui però la *lectio* ἔνδοξος è incerta.

[179] Cf. Is 16,14.

[180] Cf. Mi 4,7, dove anche la *lectio* ἰσχυρόν è possibile [A].

[181] Questa radice ha doppio significato. Può indicare «chiudere gli occhi per non vedere», dando allo stesso tempo l'idea di protezione e di autodifesa. L'aggettivo עצום può tradursi con «potente, numeroso», cioè «forte» per quantità. עצום è reso anche con ἰσχυρός e ἰσχύω dalla LXX.

[182] Sal 34 (35),18.

δυνατός[183] רום[184] ἐγείρω[185] ἐγείρω, δύναμις[186]
(d) **ἰσχυρός**
ἰσχυρός[187] בריא[188] ἐκλεκτός[189]
ἰσχυρός[190] גדל[191] εὐγενής[192]
ἰσχυρός[193] כבד ἔνδοξος[194]
ἰσχυρός[195] משגב[196] ἐγείρω[197].

Dal raffronto di δύναμις, δυνατέω, δυνατός, ἰσχυρός con i loro equivalenti termini ebraici e greci dell'AT, risulta un arricchimento del vocabolario che compone la coppia «debole:forte» nel *Corpus Paulinum*. In particolare, «forza» risulta imparentata con campi semantici affini o anche distanti, quali:
gloria (δόξα e derivati);
onore (τιμή e derivati);
arroganza o autosufficienza (ὕβρις);
sufficienza (ἀρκεῖν);

[183] Dt 1,28; Dt 2,22 e la variante di 2,10 [A].

[184] Questo verbo significa «innalzarsi, insuperbirsi». In Dt 2,10 [A] è reso con ἰσχυρός [A].

[185] 1Re 2,8; Sal 113,7, in cui i termini per debole sono דל e אביון (πτωχός e πένης).

[186] 1Cor 15,43; cf. 1Cor 6,14 e 2Cor 13,4.

[187] Diversi termini ebraici sono resi (come si è già notato) anche con δυνατός, per es.: אביר («prode, coraggioso») in Lam 1,15 è reso con ἰσχυρός e δυνατός in Gdc 5,22 (forse anche in Gb 24,22). F. ZORELL, *Lexicon hebraicum*, rende il termine אביר di Neh 3,5; 10,30 e 2Cr 23,20 con «nobile», «principe», riferendo di una persona con autorità o potere; cf. i «nobili» (εὐγενεῖς) e δυνατοί in 1Cor 1,26; אדיר (poderoso) è reso con ἰσχυρός in Gdc 5,13.25 e con δυνατός in 2Cr 23,20; גבר («prode») è ἰσχυρός in Dt 10,17; Gs 10,2; 1Re 11,28 e δυνατός in Gs 6,2; 8,3; 10,7 e altrove; חזק («vigoroso») è ἰσχυρός almeno in Es 19,19 e δυνατός spesso altrove; עז («potente») è ἰσχυρός almeno in Gdc 9,51 [B] e δυνατός spesso altrove; עצום («numeroso») è ἰσχυρός almeno in Dt 9,1 e δυνατός spesso altrove; רום («innalzarsi, insuperbirsi») è ἰσχυρός in Dt 2,10 [A] e δυνατός in Dt 1,28; 2,22. Altri termini sono tradotti con ἰσχυρός e non con δυνατός; per es., איל/אל in 2Re 24,15; איתן in Nm 24,21; אל almeno in Nm 24,4; 2Re 22,31.32.33.48; אמיץ in 2Sam 15,12; בצר in Sof 1,16 [A], Ger 40 (33),3; ברי in Ez 34,20. Il termine גדוד («schiera militare») è ἰσχυρός in 1Cr 7,14. Anche עריץ («prepotente, crudele») è ἰσχυρός in Ger 20,11 [A]; תקף («sopraffare, prevalere, opprimere» è ἰσχυρός in Dn 2,40.42; Esd 4,20; Qo 6,10 [SR].

[188] Simile a ברי è בריא («grasso e grosso») reso con ἰσχυρός in Dn [Teodozione] 1,15.

[189] Gn 46,2.4.5.18.21; 1Re 3,1; Ab 1,16; Zc 11,16.

[190] Dn 10,7. Si noti il vocabolario di Dn 10,7-8 in un contesto che evoca 2Cor 12,1.10; cf. Dn 11,44.

[191] Il termine גדל significa «grande, importante»: in Pro 25,6. גדל è tradotto anche con δοξάζω (Is 10,15).

[192] Gb 1,3; 2Sam 7,9; Ger 5,5.

[193] Gn 41,31; 50,10.

[194] Is 23,8-9; 1Cor 2,6; 15,43.

[195] Is 33,16.

[196] Il termine משגב significa «forte militare», «difesa» e deriva da שגב, «essere in alto, inaccessibile»; è evocato in 2Cor 10,3-5.

[197] Gb 5,11.

peso fisico e importanza morale (βαρύς);
nobiltà di nascita (εὐγενής);
elezione o selezione che è spesso un'operazione di Dio (ἐκλεκτός);
costanza o perseveranza paziente (ὑπομένω);
elevazione sociale ma anche insurrezione politica (ἐγείρω).

Tutti questi argomenti delimitano linguisticamente e insieme espandono il concetto di «forza» nell'AT.

Quel che segue è un profilo, meglio definito, anche se sempre ancora per tratti essenziali, sia del «debole» che del «forte» spesso in conflitto tra loro.

5. Profilo del «debole»

5.1. L'ἀδύνατος[198] in contesto sapienziale è il povero (דל; אביון; עני), l'uomo senza possibilità (כח) di procurarsi il necessario (Gb 36,19), anche se non è di costituzione fisica fragile. Debole è l'individuo inadeguato a capire le cose importanti (Pro 27,4). L'aggettivo ἀδύνατος (Sap 12,9) è adoperato però anche per affermare che Dio è mai impotente. L'impotenza è caratteristica delle tenebre e dell'Ade (Sap 17,13), e degli idoli (EpGer 1,53). Tuttavia anche chi si perde d'animo (חלש: Gl 4,10) già prima di combattere per il suo popolo è un'ἀδύνατος.

5.2. L'ἀσθένεια[199] è disappunto (עצבת: Sal 15,4) degli idolatri, e ostacolo (כשל, מכשול: Ger 6,21) contro cui inciampa spesso anche il popolo di Dio. È scandalo (כשל: Ger 18,23) e incredulità dei nemici di Geremia.

5.3. Il verbo ἀσθενέω[200], «essere debole» o «indebolirsi», in ambito militare descrive Gedeone che si considera ancora troppo giovane (צעיר: Gdc 6,15) e perciò inesperto per l'incarico di così importante responsabilità che riceve dall'angelo, come è quello di liberare il popolo. Con ἀσθενέω è indicata la normalità (חלה: Gdc

[198] Nel testo greco della LXX, ivi compresi gli apocrifi, ἀδύνατος non ricorre meno di 25 volte in 12 forme diverse, in 24 versi. Diverse sue connotazioni sono deducibili dalle eterogenee situazioni a cui è riferito: sapienza, vita sociale o guerra.

[199] Nella LXX, ivi compresi gli apocrifi, ἀσθένεια occorre solo 7 volte, in 7 versetti, sotto 4 forme diverse.

[200] Nella LXX, compresi gli apocrifi, ἀσθενέω ricorre in 64 versi, 68 volte, sotto 23 forme diverse.

16,7) o debolezza della carne, che sarà la condizione anche dell'eroe Sansone, una volta che gli è strappato il segreto della sua forza straordinaria. Più in generale diventa debole con la scomparsa del proprio benessere (ἀσθενέω-דלל: Gb 28,4), quindi un povero, chi abbandona la retta via segnata dalla legge. Questo verbo ἀσθενέω (כשל: Sal 9,4) ha dunque una connotazione anche morale: vacillano gli empi (ἀσθενέω-מעד: LXX Sal 17,37) mentre non cade chi prega Dio né l'innocente (Sal 25,1). Isaia esorta a non perdersi d'animo (ἀσθενέω-רכך: Is 7,4) neppure quando si è piccoli e disarmati dinanzi a un grosso esercito. Solo l'imprudente, o chi non conosce Dio, s'indebolisce perché è precipitoso nelle sue decisioni politiche (ἀσθενέω: Is 32,4).

5.4. L'ἀσθενής[201], il «debole» ha tra i suoi componenti anche l'appannamento (רך) della vista di Lia (Gn 29,17) e il deperimento fisico (דל) di Amnon perdutamente innamorato di Tamar (2Sam 13,4). Come l'ἀδύνατος, anche l'ἀσθενής è il povero (דל: Pro 21,13), dipendente, spesso oppresso (עני אביו: Pro 31,9) dai più forti e più ricchi; impotente può essere anche l'incapace di coltivare la sapienza (Sap 9,5). L'idolo è sempre debole (Sap 13,7). Con ἀσθενής-שפל (Ez 17,14) il profeta configura il basso profilo politico e militare di Sedecìa, un re fantoccio (2Re 24,17).

6. Profilo del «forte»

6.1. La δύναμις[202] è la massa del popolo appena liberato (צבא: Es 6,26) in esodo, le «forze armate» d'Israele che fuoriesce dalla casa di schiavitù; ma è anche l'idoneità (חיל: Es 12,48) a combattere propria di uomini scelti per il loro vigore fisico e per l'attitudine alle armi; è la risorsa di difesa del popolo, l'esercito, la truppa, in essa compresi i suoi capi. Nei conflitti, δύναμις è il valore, l'impeto dell'intervento (גבורה: Dt 3,24) del «Signore degli eserciti» (1 Re 17,1) per riscattare il suo popolo Israele[203]. Il braccio del Signore è all'origine della vera δύναμις (חזק: Gs 4,24) d'Israele. Anche la magnifica scorta (חיל) della regina di Saba in visita a Gerusalemme è δύναμις

[201] L'aggettivo ἀσθενής nella LXX, ivi compresi gli apocrifi, ricorre 21 volte in 21 versetti, sotto 12 forme diverse (o ricorre 23 volte, se vengono calcolate le varianti di Gdc, Odi e 4Mac).

[202] Nella LXX, compresi gli apocrifi, δύναμις ricorre in non meno di 540 versi, almeno 548 volte, sotto 8 forme diverse.

[203] Cf. δύναμις-חזק, כח, in Ne 1,10.

(2Cr 9,1). La forza-lavoro (חיל: 2Re 24,16) di Gerusalemme, costituita da artigiani o uomini abili per il lavoro è δύναμις. Δύναμις-כח (Dt 8,18) è la competenza di chi sa il mestiere e fa cose utili (ברכה: Dt 16,17) per gli altri. La stessa δύναμις-כח (2Cr 22,9) è autorità o potestà regale che però è venuta meno alla casa di Acazia. Nella δύναμις-תעלומה (Gb 11,6) abita il segreto potere della conoscenza. Anche la sapienza è δύναμις-גבורה (Gb 12,13). Alla δύναμις (Sap 11,20; 12,15) sono riconducibili connotati come: parola, legge, giustizia e rettitudine. Altro tema associato a δύναμις è lo strepito di una moltitudine (המון: 2Sam 6,19) in festa. In δύναμις-עז (1Cr 13,8) c'è l'allegria e l'intensa partecipazione di David e del popolo alla danza dinanzi all'arca di Dio. Il fervore con cui il debole invoca il suo Signore (un signore che è più efficiente dell'esercito assiro in battaglia: Gdt 2,7) e il suo impegno (מאד Dt 6,5) per amare Dio sono ancora δύναμις (Gdt 4,15).

6.2. Il δυνατός[204], «forte» o «potente», è il popolo numeroso (עצם: Gn 26,16) se organizzato; lo è anche l'individuo arruolato nell'esercito (בחר Es 17,9). Con δυνατός è indicata però anche la possibilità (יכל: Nm 13,30) di fare o non fare qualcosa, come entrare in Canaan, oppure, per un profeta, parlare (Nm 23,38) in nome di Dio. Israele ritiene forti i nemici, fieri e imbattibili (δυνατός-רום/גדול: Dt 1,28) anche se, a sua volta, può contare su uomini decisi e abili (בני־חיל: Dt 3,18). Inespugnabile perché fortificata (δυνατός-חיל/גבור: Gs 6,2) è la città di Gerico, anche se solo pochi risoluti (δυνατός-חיל/גבור: Gs 8,3) come quelli di Giosuè[205] basterebbero per espugnarla. Golia è forte come campione del suo esercito (δυνατός-גבור: 1Sam 17,51), ma perde la sfida contro il giovane e imberbe David (1Sam 17,32-54). Spesso δυνατός-צבא (2Cr 17,18) indica il soldato pronto a battersi con determinazione (δυνατός-עז: Gdc 5,21). Riferito a una persona come Booz, δυνατός (Rt 2,1) descrive il possidente o una persona rinomata (אדיר: 2Cr 23,20), ma anche il sacerdote competente nel suo ministero (חיל: 2Cr 26,17) o il levita istruito e capace di insegnare (בין: 2Cr 35,3). Come inflessibile o duro (δυνατός-חזק: Ez 3,8) può essere descritto il volto del profeta; potente (כח/כביר: Gb 36,5) è soprattutto la sapienza di Dio, anche se, per l'uomo, forte (Sap 10,12) più di tutto è la sua pietà. Più potente e

[204] Nella LXX, ivi compresi gli apocrifi, δυνατός ricorre in 168 versi, almeno 172 volte, sotto 17 forme diverse, mentre non è mai usato δυνατέω.

[205] Contrario di δυνατός è il פרזן (Gdc 5,7.11) – l'abitante di villaggio senza mura di cinta.

capace (δυνατός: LXX Ger 39,19) nell'operare è il Signore stesso che può liberare come e quando vuole i suoi giovani devoti anche dal calore altissimo di una fornace (Dn 3,17).

6.3. L'ἰσχυρός[206], «forte», «robusto», se è riferito a Dio indica «il Forte» (אל: 2Sam 23,31) per eccellenza, l'Onnipotente, richiamando la presenza del Creatore come attore protagonista (גבור: Dt 10,17 e Ne 9,31.32) di tutta la storia d'Israele. L'ἰσχυρός (Gb 22,13) è un Dio giusto e longanime (Sal 7,12) nella sua forza (ἰσχυρός-אדיר: Ger LXX 37,21), su cui il popolo può sempre contare. Energica (חזקה: Is 8,11) è la mano con cui dirige anche il suo profeta. Forti però perché numerose[207] e organizzate militarmente (ἰσχυρός-חזק: Nm 13,31; Gn 14,5) sono anche le popolazioni nemiche del popolo eletto. Anche in Israele esistono i nobili (ἰσχυρός-אדיר: Gdc 5,13) che sanno difendersi, e uomini prodi (ἰσχυρός-אביר: Gdc 5,22) e valorosi (גבור: Gdc 5,23). Con ἰσχυρός è designato persino il nobile ebreo (איל: 2Re 24,15) deportato a Babilonia. In Gerusalemme hanno governato re politicamente capaci (ἰσχυρός-תקיף: Esd 4,20) ma anche personaggi solo alteri (ἰσχυρός- אמיץ: 2Sam 15,12) come Assalonne. Forte (ἰσχυρός: Pro 16,31) più di un soldato (גבור) è solo chi sa dominare sé stesso. In questo senso è Abramo il forte (ἰσχυρός: Sap 10,5) d'animo che ha saputo superare persino l'affetto più profondo per il figlio nella sua prontezza a sacrificarlo (Gn 22,1-19). Leale ma anche aspro (ἰσχυρός: Sap 10,12) è stato il confronto di Giacobbe-Israele con Dio (Gn 32,23-33), perché il popolo potesse imparare che più potente di tutte le cose è la pietà. Aggressiva (ἰσχυρός: Pro 6,2) è la lingua di chi inganna; ma la parola saggia è efficace (ἰσχυρός: Pro 27,27). Fidata come una fortezza (ἰσχυρός-מצד: Is 33,16) è la casa del giusto[208] e dura (ἰσχυρός-כבד: Gn 41,31) come la morte è la carestia che ha colpito l'Egitto.

Sintesi

La coppia «debole:forte» ha una sua presenza consistente nell'AT greco ed ebraico. Gli otto vocaboli utilizzati nel *Corpus Pau-*

[206] Nella LXX, ivi compresi gli apocrifi, l'aggettivo ἰσχυρός ricorre 144 volte, in altrettanti versetti, sotto 27 forme diverse.

[207] Anche in Dt 4,38, ἰσχυρός-עצום indica una nazione numerosa.

[208] In Nm 24,21, ἰσχυρός-איתן qualifica l'abitazione di una persona colpevole. In Gdc 9,51, ἰσχυρός è riferito ad una rocca imponente (עז). In Pro 8,28, ἰσχυρός-אמץ riferisce del consolidarsi delle nubi, e in Pro 8,29, della stabilità della terra.

linum appartengono ad una lingua biblica greca consolidata. Nella LXX il tema «debolezza», nel suo insieme, ha circa 121 occorrenze; è inferiore numericamente a «forza» con almeno 864[209] presenze. Il lessico della «forza» non ha solitamente una connotazione negativa. La forza viene meno o fallisce il suo obiettivo quando è impiegata contro la legge o contro la sapienza, sovente anche quando è adoperata contro Israele e sempre quando è impiegata contro Dio. In questi casi la forza diventa non solo violenza e malvagità ma anche debolezza. La debolezza, di solito considerata un limite, ha connotazioni positive quando è riferita a Israele che si rivolge a Dio. Non sempre però Dio favorisce il suo popolo, pur restandone solo lui la vera forza. Il Signore degli eserciti è fortemente attivo nell'esodo dall'Egitto e per l'entrata in Canaan con le guerre di conquista. Creatore e protettore, marca con la sua potenza le tappe della nascita, formazione ed esistenza del suo popolo. Termini come «forza, potere, autorità, vigore, valore, esercito, capo», quando sono correlati con «sapienza, giustizia o legge», esprimono un'esigenza e opportunità positiva per la storia del popolo eletto. Vero forte è allora il giusto che non devia dalla retta via. Gli idolatri, invece, ma anche Israele se abbandona la legge e l'alleanza, diventano deboli e sono sconfitti. L'abbandono della fede coincide con un rovesciamento delle posizioni: da forti si diventa deboli e da deboli forti secondo un principio di corretta retribuzione. La debolezza è perciò una condizione ambigua come e forse più della forza; ma se i poveri e gli oppressi si rivolgono a Dio, in quel momento sapienza e legge diventano la loro forza.

B. Autori greci

Dal momento che la coppia «debole:forte» è agevolmente rintracciabile in taluni passi della LXX, sì da poter postulare che la bibbia greca sia un precedente letterario – formale ma anche concettuale – di Paolo per ciò che concerne l'uso di tale stile, e dato

[209] Anche se debolezza può essere ugualmente espressa con una negazione della forza.

che la lingua greca accomuna la LXX alla cultura classica, viene da domandarsi se e quanto Paolo e la letteratura biblica di epoca ellenistica possano essere debitori al mondo greco nella scelta di una siffatta pratica espressiva.

In *Atti*[210] la città di Tarso[211], in Cilicia, è ricordata come luogo di nascita dell'apostolo. Nutrito di quella cultura, dunque, Paolo adopera naturalmente un vocabolario tratto dall'ellenismo[212] quando, in qualità di «apostolo dei gentili» (Rm 11,13), deve scrivere a greci e romani. Di sicuro s'avvale di termini che suppongono un suo coinvolgimento personale e un desiderio di dialogare, anche polemicamente, con tutti, greci e romani compresi, per farsi capire anche dai suoi lettori più colti. Utilizza vocaboli eruditi come: σοφός, «saggio», «filosofo» o «intellettuale» (1Cor 1,20-21); γραμματεύς, «esperto di lettere», «studioso» (1Cor 1,21); συζητητής, «ragionatore» o «ricercatore» (1Cor 1,20)[213]. In 1Cor 15,33[214] cita[215] persino una frase (Φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί, «corrompono i co-

[210] At 9,11; 9,30; 11,25; 21,39; 22,3.

[211] Tarso ha una storia lunga e illustre che inizia con l'età del ferro. Il primo documento storico di Tarso riguarda la sua ricostruzione da Sennacherib (705-681 a.C.). È stata una città prima dell'impero assiro e persiano. Nel 333 Alessandro Magno la salvò dai persiani che la volevano incendiare. Con Alessandro la città entrò nel mondo ellenistico, sotto gli Achemenidi e poi dai Seleucidi le venne cambiato il nome in Antiochia sul Cidno. Nel 67 a.C. i romani la fecero capitale della provincia di Cilicia. Come governatore di Cilicia, nel 50 a.C. ci fu anche Cicerone. Nel 47 a.C. Tarso assunse il titolo di Iuliopolis in onore di Giulio Cesare. Nella lotta che seguì all'assassinio di Cesare, fu coinvolta contro Cassio che nel 43 la punì con tasse esose. Da queste fu esantata e premiata per la sua resistenza contro Cassio da Marco Antonio nel 41 a.C. Sotto Augusto, Tarso godeva di pieni diritti di città libera. Città colta, vi insegnava Athenodorus, precettore dello stesso Augusto e uno tra i tanti filosofi nati qui. Dei suoi abitanti Strabone mette in risalto soprattutto il nativo interesse per l'apprendimento; M.J. MELLINK, «Tarsus», 518-519.

[212] La parola «ellenismo» fu divulgata da J.G. DROYSEN, *Geschichte*, che aveva derivato il termine da 'Ελληνιστής di At 6,1. Le conquiste di Alessandro avevano propagato l'uso del dialetto della «koiné», una forma semplificata del greco attico che diventa lingua «comune» dall'Egitto all'Afghanistan; cf. E.M. YAMAUCHI, «Ellenismo», 528.

[213] In 1Cor 1,21, la domanda retorica, οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; esprime la convinzione di Paolo circa una «sapienza del mondo» contemporaneo o antecedente, che è stoltezza per Dio.

[214] E.M. YAMAUCHI, «Ellenismo», 534.

[215] Anche nel discorso all'Areopago, in Atene, davanti a filosofi epicurei stoici (τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στοϊκῶν φιλοσόφων συνέβαλλον αὐτῷ), a Paolo è attribuita una citazione da *Fenomeni* 5, di Arato (At 17,28). Questo «poeta» – come Paolo stesso lo considera – era di Soli, in Cilicia, dove sarebbe nato nel 315 a.C. circa e morto in Macedonia negli anni 245-239. I *Fenomeni* sono un poema didattico che mette in esametri un lavoro in prosa sull'astronomia attribuito a Eudosso di Cnido (circa 390-340 a.C.); *Britannica*, «Aratus» e *DACO*, I, 168 e 879.

stumi buoni i detti cattivi»[216]) tratta da *Thais*[217], una commedia di Menandro[218]. Termini e citazioni greche sono prassi comune negli ambienti frequentati da Paolo in qualità di apostolo: essi, se non provano *tout court* che abbia letto o studiato opere letterarie e filosofiche[219] greche o che abbia assistito in prima persona a rappresentazioni teatrali, mostrano comunque come egli conoscesse la lingua greca plasmata lungo secoli da filosofi, poeti e storici.

È lecito perciò chiedersi quanto Paolo abbia potuto conoscere, direttamente o indirettamente, gli autori greci, e quanto da loro abbia potuto mutuare, soprattutto per ciò che specificamente interessa ai fini di questo studio, ossia nell'uso della coppia ἀσθένεια-δύναμις. Nell'esame di questi autori si seguirà un ordine il più possibile cronologico.

Sofocle

In *Oedipus Coloneus* 880 il tragediografo fa pronunciare a Creone una frase singolare per il pubblico: «i deboli, quando lo meritano, vincono i forti». Il testo greco più precisamente sostiene che in una giusta causa è il minore (βραχύς) che vince il maggiore (μέγαν)[220], ispirandosi già ad una legge del taglione che mira a riconoscere all'offeso, più debole, gli stessi diritti dell'offensore che è stato più forte[221].

[216] Altro testo greco più antico, estratto dal *De Oraculis* di Epimenide ricordato già da PLATONE, *Leges* 642d, è citato come «uno dei vostri profeti» in Tt 1,12: Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί, «I cretesi sempre bugiardi, male bestie, ventri pigri».

[217] Cortigiana ateniese del quarto secolo a.C., che al seguito dell'esercito di Alessandro Magno nell'invasione della Persia, l'avrebbe persuaso a dar fuoco a Persepoli. Nella commedia greca e romana le cortigiane spesso portavano questo nome; *Britannica*, «Thais».

[218] Nato nel 342 a.C. circa, questo drammaturgo ateniese era considerato il poeta della *nuova commedia* greca. Sarebbe autore di più di 100 commedie; cf. A.K. NARAIN, «Menandro», 1332.

[219] At 17,18 nomina «filosofi epicurei e stoici» con i quali Paolo discuteva ad Atene.

[220] Questo testo, e altri che seguono, sono stati estratti dal *Perseus*.

[221] Es 21,24; 24,20; Dt 19,21 e Mt 5,38. Già secondo il prologo del Codice di Hammurabi, la legge mira a proteggere il debole (oppresso) dal forte (oppressore): «Hammurabi, the exalted prince, who feared God, to bring about the rule of righteousness in the land, to destroy the wicked and the evil-doers; so that the strong should not harm the weak; so that I should rule over the black-headed people like Shamash, and enlighten the land, to further the well-being of mankind» secondo la traduzione di L. W. King. L'epilogo, dopo la legge 282, richiama il prologo: «I cherish the inhabitants of the land of Sumer and Akkad; in my shelter I have let them repose in peace; in my deep wisdom have I enclosed them. That the strong might not injure the weak, in order to protect the widows and orphans, I have in Babylon the city where Anu and Bel raise high their head, in E-Sagil, the Temple, whose foundations stand firm as heaven and earth»; *Avalon*, *The Code of Hammurabi*.

Euripide

In *Heraclidae* 648s[222] esalta la forza di una donna, pertanto appartenente ad una categoria ritenuta debole. Una madre, Alcmene, minacciata di violenza risponde: «la mia forza può essere debole», ma rivendica in tal modo la propria determinazione ad impedire che le vengano strappati da chicchessia i figli finché lei vive. In *Hecuba* 795 la protagonista, ancora una volta una donna, afferma a chiare lettere la forza dei deboli che hanno fiducia negli dei: «noi possiamo essere anche schiavi e deboli ma gli dei sono forti». In *Supplices* 435ss Euripide ribadisce un principio di eguaglianza: «è lecito al più debole [letterlamente: τοῖσιν ἀσθενεστέροις – ai più deboli] adoperare lo stesso linguaggio del ricco quando è stato da lui insultato, e il più debole prevale sul più forte se ha la giustizia dalla sua parte». In *Troiades* 725-728, Taltibio è il latore di un messaggio tragico per Andromaca, e cerca le parole più adatte per riferirle che suo figlio deve essere gettato giù dai bastioni di Troia. Lasci che ciò avvenga perché è solo saggezza non attaccarsi più a lui e sopportare lo strazio con cuore eroico, μήτε σθένουσα μηδὲν ἰσχύειν δόκει, «senza pensare, essendo debole, di essere forte». Andromaca perderà tutto, perché hanno vinto ormai gli Achei; se però accetta la propria debolezza, suo figlio per lo meno non resterà insepolto. In *Electra* 389 una più esplicita occorrenza di «debole:forte» si scorge nelle parole di Oreste: οὐδὲ γὰρ δόρυ μᾶλλον βραχίων σθεναρὸς ἀσθενοῦς μένει, «for the strong arm does not await the battle any better than the weak»[223]; la forza del debole dipende dal suo coraggio.

Un'eguaglianza tra debole e forte dinanzi alla legge, e il rifiuto della legge del più forte con incoraggiamento al debole a considerarsi uguale e non inferiore al forte, non sono affermazioni lontane da una convinzione che sarà ben più radicale in Paolo, d'un rovesciamento della situazione a vantaggio del debole, come in 1Cor 1,26-28.

Antifonte

Un oratore attico contemporaneo dei due tragediografi appena menzionati riporta esplicitamente la coppia ἀσθένεια-δύναμις. Nella

[222] «Euripide», *DACO*, I, 893.
[223] *Euripides*, in *Perseus*.

sua *Terza Tetralogia*[224] 3,2 – un'orazione a difesa di un vecchio che muore in seguito a ferite riportate dopo essere stato aggredito da un giovane – scrive: ἥ τε ἀσθένεια τοῦ γήρως ἥ τε δύναμις τῶν νέων φοβοῦσα. Sono parole che fanno parte di un confronto tra giovani e vecchi. I primi sono spinti ad agire con ira e violenza, confidando arrogantemente sul proprio vigore, o in preda agli effetti del vino; i vecchi, invece, per «la debolezza dell'età e per la loro paura della forza dei giovani», sono moderati e saggi.

Tucidide[225]

In *Historiae* 4.126.4, sostiene che, dove un nemico mostra d'avere forza (ἔχει ἰσχύος) mentre è debole (τῷ ὄντι ἀσθενῆ), la conoscenza di come realmente stiano le cose renderebbe l'avversario spavaldo. Nel contesto di un congedo, si incontra anche l'affermazione che il diritto, nelle faccende umane, può essere messo in discussione solo tra eguali, mentre in contesti di dislivello sociale, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσιν, «i capi fanno cose possibili e i deboli si adattano» (5.89.1). La coppia ἀσθένεια:δύναμις si può intravedere ancora nella dichiarazione presente in un commiato: «non ci nuoce tanto infatti la vostra inimicizia quanto l'amicizia della debolezza (ἀσθενείας), perché allora l'odio della forza (δυνάμεως) [diventa] una lezione nociva per i governanti» (5.95.1)[226].

[224] J.J. DOBSON, «Antifonte», 124-125.

[225] Tucidide nacque probabilmente tra il 460 e il 455 a.C. Fu generale nel 424 (IV,104) ad almeno 30 anni d'età. Qualcosa del suo entusiasmo per la vita militare (II,31, dove si percepisce l'orgoglio per la professione di soldato e la devozione al grande condottiero, Pericle). Egli, come storico, considerava la guerra in terra e in mare una questione di stile: «in genere egli amava tutte le manifestazioni di pura energia (ad es., Atene o Alcibiade). Il loro scontro con un mondo meno dinamico doveva, prevedibilmente, essere disastroso – ma di chi era la colpa? Del mondo, egli risponde sempre»; H.TH. WADE-GERY, «Tucidide», 2156.

[226] Una traduzione ancora più ambigua è fatta di *Thucydides*, in *Perseus*: «No; for your hostility cannot so much hurt us as your friendship will be an argument to our subjects of our weakness, and your enmity of our power»». Dello stesso tenore, militare e strategico, è la coppia in 6.85.1 (dove però il vocabolario che sarà di Paolo non compare): «Qui, in Sicilia, il nostro interesse non sta nell'indebolire i nostri amici, ma con la loro forza neutralizzare i nostri nemici».

Lisia[227]

In Eratosthenem 12,76, registra ἀσθένεια-δύναμις nel contesto di uno scontro forense. I cittadini migliori, secondo lui, tacciono astenendosi responsabilmente dal dare un loro voto compromettente, mentre i cittadini meno affidabili votano condizionati da un certo Teramene. Si fa notare all'assemblea: «essi erano così consapevoli della vostra debolezza (ὑμετέραν ἀσθένειαν) e talmente certi della loro forza (τήν αὐτῶν δύναμιν) che conoscevano anticipatamente quel che sarebbe stato trattato nell'*ecclesia*».[228] Si trattava di abuso di democrazia. Nel *De Caede Eratosthenis* 2 si sostiene però che nell'intera Grecia, in caso di giudizio, sia in regime democratico che oligarchico, «la stessa assistenza [o risarcimento] è garantita ai più deboli contro coloro che hanno più ampie possibilità», i più forti, cosicché chi sta in basso dovrebbe ricevere lo stesso trattamento di chi sta in alto. In *Epitaphius* 12 si mette in evidenza questo stesso sentire civile quando si narra di ateniesi che, di fronte alla richiesta di consegnare alcuni dei loro, si rifiutarono per virtù di Eracle senza timore, e che ὑπὲρ τῶν ἀσθενεστέρων μετὰ τοῦ δικαίου διαμάχεσθαι μᾶλλον ἢ τοῖς δυναμένοις χαριζόμενοι, «preferirono dar battaglia per i più deboli [restando] dalla parte del diritto piuttosto che favorire i più potenti» consegnando loro degli uomini che erano già stati trattati ingiustamente. In Ὑπὲρ τοῦ ἀδυνάτου 7, Lisia registra un invito diretto alle autorità cittadine per muoverle ad una giusta indulgenza nei riguardi di lui stesso, oratore di turno: «Perciò, signori, potendomi salvare giustamente, non mi rovinate ingiustamente; quanto mi garantivate quand'ero più giovane e più vigoroso (μᾶλλον ἐρρωμένῳ) non toglietemelo diventando io più vecchio e più debole (ἀσθενέστερον)». Con desiderio

[227] Nato attorno al 459 a.C. La famiglia, di origini siracusane, si era trasferita ad Atene sotto Pericle e s'era arricchita con il commercio. Nel 404 fu però proscritta dai Trenta, in parte per le sue simpatie democratiche, ma soprattutto forse per la ricchezza che era riuscita ad accumulare. Lisia venne arrestato ma riuscì a fuggire a Megara. Durante l'esilio si dimostrò amico della democrazia, e al ritorno ad Atene, nel 403, l'*ecclesia* gli concesse la cittadinanza. Per qualche difetto di forma però questo decreto venne dichiarato illegale e Lisia perse il nuovo privilegio. Si vuole che da questo momento alla morte egli componesse più di 200 orazioni forensi, anche se, perché meteco, non poteva presentarsi in tribunale per pronunciarle. Poté invece rivolgersi a un pubblico ben più vasto con l'*Orazione Olimpica* del 388 a.C., che conteneva un solenne monito contro i pericoli delle discordie intestine. L'orazione 12 (Contro Eratostene) per cause pubbliche, fornisce una testimonianza di prima mano sul regno del terrore sotto i Trenta Tiranni; J.F. DOBSON, «Lisia», 1231-1233.

[228] *Lysias*, in *Perseus*.

di giustizia, Lisia affrontava il problema del suo pensionamento. Nella stessa opera (sezione 18), però, egli constata con amarezza che «ai forti (τοῖς μὲν ἰσχυροῖς)» nella società è di fatto riconosciuta libertà d'offendere impunemente chi vogliono; «ai deboli invece (τοῖς δὲ ἀσθενέσιν)» non è data neppure la possibilità di reagire alla pari contro chi li aggredisce.

Aristofane

In *Plutus*[229] 945, menziona chi è capace di rendere, dialetticamente, il caso più debole il più forte. Parla infatti l'informatore: «[944] I'm off, for you are the strongest, I own. [945] But if I find someone to join me, let him be as weak as he will, I will summon this god, who thinks himself so strong (τὸν ἰσχυρὸν θεόν), before the court this very day, and denounce him as manifestly guilty of overturning the democracy by his will alone and without the consent [950] of the Senate or the Assembly»[230].

Andocide

In *De pace*[231] 28, usa anch'egli la coppia «debole:forte». Nei suoi luoghi però, come in quelli di altri autori greci, i termini non corrispondono a nessuno degli otto della coppia nel *Corpus Paulinum*, né simile ne è il tono, per quanto verta su un desiderio di pace. Nel suo discorso l'oratore greco sostiene che i cittadini (di Atene) possono strategicamente scegliere tra due alternative: di allearsi con Argos per combattere Sparta o di allearsi con la Beozia per stringere, con Sparta, una pace comune. A questo punto però l'oratore confessa la propria preoccupazione: «Ora, quel che sopra ogni al-

[229] *Pluto*, del 388 a.C., il dio della ricchezza è guarito della sua cecità e sono dimostrate le singolari conseguenze sociali del potere di discernimento per lui del tutto nuovo; J.F. LOCKWOOD, «Aristofane», 209.

[230] *Aristophanes*, in *Perseus*.

[231] Nel 392/391 a.C. Andocide fece parte di un'ambasceria ateniese inviata a Sparta per trattare la pace, e al ritorno ad Atene, nel dibattito in assemblea, pronunciò questo discorso intitolato *De pace*, caldeggiando l'accettazione dei termini proposti, che in effetti erano assai simili a quelli della pace del Re del 387/386. Gli ateniesi però respinsero la pace e Andocide e gli altri inviati a Sparta vennero accusati da un giovane, Callistrato. Andocide anticipò la sua condanna ritirandosi in esilio e facendo perdere le sue tracce; G.L. CAWKWELL, «Andocide», 108s.

tra cosa più mi esagita, signori, è la nostra antica, antichissima colpa, di abbandonare invariabilmente amici potenti (κρείττους φίλους) e preferire i deboli (τοὺς ἥττους), e far guerra per altri, mentre per quanto ci riguarda, potremmo benissimo restarcene in pace». Anche Paolo si mostrerà strategicamente più alleato dei forti che dei deboli in Rm 15,1.

Isocrate[232]

Con una coppia di termini letteralmente corrispondenti a «debole:forte» di Rm 15,1, nel suo primo discorso *Ad Demonicum,* 7, fa l'elogio della virtù, che quando cresce nel cuore di chi la coltiva senza espedienti diventa possesso prezioso anche dell'età avanzata, la migliore delle ricchezze e più conveniente di nobili natali; τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις ἀδύνατα δυνατὰ καθιστᾶσα, «rende possibili cose ad altri impossibili»[233]. Nel discorso sesto, *Archidamus* 58, ricorre la coppia ἀσθένεια-δύναμις come accusa contro alcuni consiglieri degli ateniesi per aver osato soffermarsi «sulla debolezza della città [di Sparta] e sulla forza dei nemici (τῆς πόλεως ἀσθένειαν καὶ τὴν τῶν πολεμίων δύναμιν) e adesso sfidano noi che ci opponiamo a loro a rivelare da che direzione ci attendiamo rinforzi, pensando che noi esortiamo voi a fare la guerra»[234]. Isocrate è fautore di pace. Un'altra accusa, di utilizzare la retorica e l'oratoria come un sofista qualunque, ὡς ἐγὼ τοὺς ἥττους λόγους κρείττους δύναμαι ποιεῖν, «che io sono capace di trasformare le parole più deboli nelle più forti», è respinta in *Antidosis* 15. In *De pace* 69, viene però proposto un evidente principio democratico valido non solo per l'amministrazione interna di Atene ma anche per la sua politica estera: ὅτι μὲν οὖν οὐ

[232] Importante oratore ateniese, 436-338 a.C. Sebbene gli mancassero voce e sicurezza, necessarie per parlare a grandi uditorii e sebbene non svolgesse perciò un ruolo diretto negli affari dello Stato, le sue orazioni scritte sono un prezioso commento alle grandi questioni politiche del IV secolo. Delle 60 orazioni che andavano sotto il nome di Isocrate in età romana, 25 soltanto erano considerate genuine da Dionisio e 28 da Cecilio. Oggi ne restano 21, sei delle quali sono di carattere giudiziario. Nel 353, uscito perdente da un tribunale e immaginandosi un secondo Socrate, si indusse a scrivere la propria apologia nell'*Antidosis*, dove criticò i suoi rivali e dichiarò i principi che professava. È questa una fonte importante per capire il suo sistema educativo; «Isocrate», *DACO*, I, 1143-1146.

[233] Nel discorso 10, in *Helenae encomium* 3, ricorre la coppia δυνατός-ἀδύνατος, che a parte la somiglianza formale con Rm 15,1, sembra non avere altro a che vedere con Paolo.

[234] Per la traduzione, *Isocrates*, in *Perseus*.

δικαιόν ἐστιν τοὺς κρείττους τῶν ἡττόνων ἄρχειν, «che non è dunque giusto per i più forti essere a capo dei più deboli». Alla luce di questa civile regola politica può essere interessante esaminare anche *Panegyricus*[235] 53: «And it is for this very reason that we are sometimes charged with adopting a foolish policy in that we are accustomed to cultivate the weaker peoples[236] – as though such charges do not support those who desire to sing our praises. [...] we nevertheless preferred to stand by the weaker even against our interests rather than to unite with the stronger in oppressing others for our own advantage»[237]. Isocrate preferisce davvero i deboli ai forti? Ancora in *Panegyricus* 81, invita i suoi immediati lettori a riflettere sul loro passato di gente che teneva fede alla parola data e manteneva i patti stipulati, esultando meno «nell'esercizio del potere di quanto si gloriassero del controllo di sé stessi, ritenendo un loro dovere provare verso i più deboli (πρὸς τοὺς ἥττους) gli stessi sentimenti che s'aspettavano i forti (τοὺς κρείττους) provassero per sé stessi; e, mentre ritenevano le diverse città come loro dimore, consideravano la Grecia loro patria comune». Un'attenzione ai più deboli che appare sincera è anche in *Plataicus* 34. Qui l'opinione dell'oratore è che nulla giovi a degli alleati «che i più deboli diventino schiavi dei più forti». In *Ad Nicoclem* 24, Isocrate esorta Nicocle alla clemenza e alla pace con tutti, a non esibire l'autorità con durezza o un'eccessiva severità nel punire; a pensare alla guerra per non trovarsi impreparato ed essere allo stesso tempo pacifico nell'evitare ogni ingiusta aggressione. A questo punto arriva un consiglio generale per come in politica trattare i più deboli (Οὕτως ὁμίλει τῶν πόλεων πρὸς τὰς ἥττους ὥσπερ ἂν τὰς κρείττους πρὸς ἑαυτὸν ἀξιώσειας): «Tratta gli stati più deboli come vorresti che gli stati più forti trattino te»[238].

[235] Il *Panegirico* (circa 380 a.C.) fu la versione di Isocrate di un tema convenzionale già celebrato da Gorgia e da Lisia: l'appello ai greci perché si unissero sotto Atene e Sparta.

[236] A questo punto Norlin, il traduttore e curatore delle opere di Isocrate in inglese, aggiunge una nota che rimanda ad altri autori greci per un confronto: «Andocides, Isoc. 8.28, speaks of the "habitual bane" of Athens – that of throwing away her stronger friends and choosing the weaker», in *Perseus*.

[237] Per la traduzione, *Isocrates*, in *Perseus*. Anche nel passo che segue è rintracciabile la coppia «debole:forte». In *Panegyricus* 57 (*Loeb* 4.57): «So from these facts it is easy to see that even at that time our city was in the position of a leader; for who would venture an appeal for help to those who were weaker than themselves, or to those who were subject to others, passing by those who had greater power, especially in matters not of personal but of public interest which none would be likely to take in hand but those who claimed to stand first among the Hellenes?»

[238] Per la regola d'oro della politica in Isocrate, si veda *Ad Demonicum* 14 e *Panegyricus* 81.

Platone

In *Apologia Socratis*[239] 18b, utilizza la coppia «debole:forte» in un contesto politico e filosofico, con una sfumatura ironica, dal momento che Platone riporta un'accusa indubbiamente non condivisa mossa nei riguardi del suo maestro: «C'è un certo Socrate, uomo saggio, uno che specula sulle cose dell'aria e che ha investigato su quanto è sotto terra e l'argomento più debole lo fa diventare il più forte (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν)»[240]. Nel dialogo di *Philebus* 49b si discute, invece, della distinzione dei cittadini in due classi, deboli e forti, e di atteggiamenti che tale divisione comporta: «*Socrate*: Necessariamente alcuni hanno forza e potenza (ῥώμην καὶ δύναμιν), altri, come credo, il contrario. *Protarco*: Necessariamente. *Socrate*: Distingui, allora, a partire da tale principio: quelli che tra loro hanno questa falsa opinione e sono, per debolezza, incapaci (μετ'ἀσθενείας ἀδύνατοι) di vendicarsi da soli quando derisi, li puoi davvero chiamare ridicoli; coloro però che son forti e capaci di vendicarsi (τοὺς δὲ δυνατοὺς τιμωρεῖσθαι καὶ ἰσχυρούς) li definirai terribili e vendicativi, perché nel forte l'ignoranza è detestabile e infamante – in quanto, reale o finta che sia, danneggia il prossimo – mentre istintivamente buffa ci appare l'ignoranza nel debole». In *Symposium* 207b la coppia «debole:forte» è invece in un contesto d'amore, di una legge grazie alla quale anche le bestie, diverse per robustezza, sono disposte ad accoppiarsi tra loro e a cercare cibo per i cuccioli, a favore dei quali sono pronte a sostenere anche dure battaglie – τὰ ἀσθενέστατα τοῖς ἰσχυροτάτοις, «le più deboli contro le più forti» – e persino a sacrificare la propria vita pur di nutrire i piccoli. In *Lysis* 215d, la coppia ἀσθενής-ἰσχυρός serve invece ad affermare, citando a sostegno di tale tesi anche Esiodo, che le cose (o le persone) tra loro più simili nutrono

[239] Le opere di Platone tradiscono generalmente l'immenso influsso che Socrate esercitò su di lui. I dialoghi mirano a raffigurare un Socrate dall'intelletto magnetico, con temperamento conviviale ma con abitudini personali spartane e una grande resistenza fisica. Ciò che di Socrate più impressiona è la sua conversazione, apparentemente semplice ma sempre profonda e appassionante alla quale egli ha dedicato la vita intera. Di solito Socrate inizia con la questione: Che cos'è la tal cosa? Confuta poi le risposte offerte e termina nell'ignoranza, che è la distruzione della falsa boria della conoscenza. Nell'*Apologia*, Platone spiega che questa confutazione sorprendente è un preliminare essenziale all'acquisto della vera conoscenza e della virtù. La ricerca della conoscenza si riduce per lui ad una domanda preliminare a tante altre, del tipo: Che cosa è x? Quando gli si risponde citando molti esempi, Socrate dice di volere non molte x ma la x, vale a dire la «forma» o «idea» immutabile, distinta dalle cose, ma di esse causa, o forma; J.D. DENNISTON, «Platone», 1654-1659.

[240] *Plato*, in *Perseus*.

solitamente invidia, conflitto e persino odio le une per le altre, mentre un'amicizia la cercano i diversi tra loro, dal momento che, per esempio, il povero ha bisogno di diventare amico del ricco e «il debole col forte» (τὸν ἀσθενῆ τῷ ἰσχυρῷ). La distinzione e la differenza può giovare ad una reciproca solidarietà, o almeno giova ai più deboli. In *Protagoras* 332b la coppia «debole:forte» fa parte di una serie di domande alle quali non si deve che rispondere sì, a giudizio di chi le pone, che è Socrate: «Ora una condotta folle non è dovuta forse alla follia, e una condotta sobria alla sobrietà? [L'interlocutore] assentì. E qualunque cosa è fatta con forza (ἰσχύϊ), non è fatta forse energicamente (ἰσχυρῶς), e se con debolezza, debolmente (εἴ τι ἀσθενείᾳ ἀσθενῶς)?»[241]. In *Gorgias*, alla fine del paragrafo 483c e all'inizio del 483d, si può individuare «debole:forte» ancora in un contesto animale e umano. È divenuto un diritto di natura che il maggiore sia sempre avvantaggiato sul minore, il più attivo sul più fiacco. È ovvio che in molti casi sia così non solo nel mondo animale ma anche tra le nazioni o gli stati, collettivamente presi (ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου – «che è giusto per il migliore possedere [dominio o vantaggio sul] peggiore e il più forte [sul] più debole»[242]. Questo principio legislativo che avalla il diritto del più forte è messo in discussione con un interrogativo nel paragrafo 488c: «Is it the stronger folk that you call superior, and are the weaker ones bound to hearken to the stronger one (τοὺς ἰσχυροτέρους κρείττους καλεῖς καὶ δεῖ ἀκροᾶσθαι τοῦ ἰσχυροτέρου τοὺς ἀσθενεστέρους) – as for instance I think you were also pointing out then, that the great states attack the little ones in accordance with natural right, because they are superior and stronger, on the ground that the superior and the stronger (ὅτι κρείττους εἰσὶν καὶ ἰσχυρότεραι, ὡς τὸ κρεῖττον καὶ τὸ ἰσχυρότερον) and the better are all the same thing; or is it possible to be better and yet inferior and weaker, and to be superior and yet more wicked (ἥττω δὲ καὶ ἀσθενέστερον, καὶ κρείττω μὲν εἶναι μοχθηρότερον δέ. ἢ ὁ αὐτὸς ὅρος ἐστὶν τοῦ βελτίονος καὶ τοῦ κρείττονος)?»[243]. Nell'insieme questo discorso suggerisce una pari dignità, non essendo il forte necessariamente superiore o moralmente miglio-

[241] *Protagora* 344e: la coppia δυνατός-ἀδύνατος, «possibile-impossibile»; è possibile diventare buoni, anche se difficile; impossibile è essere buoni.

[242] Una traduzione più elaborata è in *Plato*, in *Perseus*: «that right has been decided to consist in the sway and advantage of the stronger over the weaker».

[243] *Loeb* 488c.

re del debole, anche se questi fosse inferiore per forza militare o ricchezza[244]. Un'esaltazione ambigua della forza affiora però in un dialogo tra Socrate e Ippia, in *Hippias major* 295e: «*Socrate*: Ora il potere (τὸ δυνατόν) di realizzare qualunque cosa è utile per quello che può (εἰς ὅπερ δυνατόν) [realizzare], ma la mancanza di potere (τὸ δὲ ἀδύνατον) è inutile, non è vero? *Ippia*: Certamente. *Socrate*: il potere, allora, è bello e la mancanza di potere è vergognosa o brutta. *Ippia*: Decisamente». Non è facile capire fin dove arriva l'ironia di Socrate. La stessa opinione, sulla bellezza del potere, è comunque espressa ancora tra la fine del paragrafo 295e e l'inizio del 296a della stessa opera: «perché in politica e nel proprio stato l'essere potente (τὸ μὲν δυνατὸν εἶναι) è la cosa più bella, ma l'essere senza potere (τὸ δὲ ἀδύνατον) è la più disdicevole». Nell'*Hippias minor* 365d una domanda di Socrate a Ippia servirà però a svelare l'ambiguità del potere.

«*Socrate*: Stai dicendo che coloro che mentono, come i malati, sono privi della capacità di fare alcunché (ἀδυνάτους τι ποιεῖν), o che hanno la capacità di fare qualcosa (δυνατούς τι ποιεῖν)? *Ippia*: Io dico che essi hanno un grande potere di fare molte cose e specialmente d'ingannare il popolo». Dunque, se il potere lo hanno i falsi, diventa un pericolo pubblico. Il colloquio sul potere di chi mente per ingannare e sulle potenzialità della menzogna continua al paragrafo 366b, dove Platone utilizza ancora la coppia δυνατός-ἀδύνατος dialetticamente. «*Socrate*: Bene, allora, i mentitori sono tra i potenti e i saggi, secondo la tua affermazione. *Ippia*: Certamente. *Socrate*: E quando dici che i mentitori sono potenti e saggi (δυνατοὺς καὶ σοφοὺς) per la loro falsità, vuoi dire che essi hanno potere (δυνατοὺς εἶναι) di divulgare la menzogna se lo vogliono o che non hanno potere (ἀδυνάτους) riguardo alle menzogne che essi pronunciano? *Ippia*: Che il potere essi ce l'hanno. *Socrate*: In breve, i mentitori sono allora saggi e potenti nel pronunciare menzogne»[245].

[244] *Gorgias* (*Loeb* 490b): «Socrates: Stop there now. Once more, what is your meaning this time? Suppose that a number of us are assembled together, as now, in the same place, and we have in common a good supply of food and drink, and we are of all sorts—some strong, some weak; and one of us, a doctor, is wiser than the rest in this matter and, as may well be, is stronger than some and weaker than others; will not he, being wiser than we are, be better and superior in this affair? Callicles: Certainly».

[245] Lo stesso ragionamento continua in PLATONE, *Hippias minor* 367e in cui ancora è utilizzata, per l'ultima volta in questo dialogo, la coppia δυνατός-ἀδύνατος riguardante, ora, un buono e un cattivo geometra: «Perché lui [il buon geometra] ha il potere (δυνατός), e il cattivo [geometra] sarebbe senza potere (ἀδύνατος) di dire falsità; cosicché chi non ha potere di dire il falso non diventa falso...».

In *Respublica* la coppia «debole:forte» ricorre almeno una volta[246], nella forma ἀσθενής:ἰσχυρός, in 69b, un contesto in cui si parla della figura del tiranno come di un prodotto voluto dalla plebe: «"Il *demos*, per Zeus," egli disse, "apprenderà a proprie spese che cos'è e che creatura esso ha prodotto, ha nutrito e portato alla grandezza, e che chi è più debole (ἀσθενέστερος) espelle i più forti (ἰσχυροτέρους)". "Che cosa intendi," chiesi io; "che il tiranno oserà usare la forza contro suo padre, e se questi non cede lo colpirà?"». Che invece la politica sia un positivo esercizio morale e insieme di religione è accennato in *Leges*[247] 660e, secondo cui si obbligano «i poeti a insegnare che chi è buono, dal momento che è un uomo equilibrato e retto, è fortunato e felice, sia egli grande e forte (ἰσχυρός) o piccolo e debole (ἀσθενής), ricco o povero»; d'altronde, anche se uno fosse «più ricco di Cinyras e Mida», se non è retto è un corrotto che conduce una vita miserevole. Non è importante l'essere forti quanto l'essere onesti; tuttavia, per Platone l'essere debole non è una situazione di privilegio, né la migliore.

Senofonte

In *Memorabilia*[248] 2,1,13, ricorre δυνατός:ἀδύνατος in un testo che fa parte di un articolato ragionamento politico. Dice Socrate: Se solo potesse il mondo evitare governi e schiavitù! «Ma, dal momento che tu sei nel mondo, se non intendi né governare né essere governato e non scegli di strisciare dinanzi ai governanti [13] penso che dovresti vedere come i più forti trovano il modo di far rammaricare i più deboli della propria sorte sia nella loro vita pubblica che privata, trattandoli da schiavi. Non puoi non accorgerti che dove alcuni hanno seminato e piantato, altri raccolgono il grano e ta-

[246] Si legga però prima in PLATONE, *Respublica* (*Loeb* 342c): «"But surely, Thrasymachus, the arts do hold rule and are stronger than that of which they are the arts." He conceded this but it went very hard. "Then no art considers or enjoins the advantage of the stronger but every art that of the weaker. The next step is the identification of (true) politics with the disinterested arts which also rule and are the stronger"». In verità il greco non riporta alcuna forma paragonabile alla coppia paolina (cf. *Plato*, in *Perseus*).

[247] *Leges* è il più lungo e forse l'ultimo dialogo di Platone. Qui il filosofo riprende il problema della costituzione migliore per una città; R.G.F. ROBINSON, «Platone», 1658.

[248] I *Memorabili* sono ricordi riguardanti Socrate in 4 libri. I libri I-II sono una difesa di questo filosofo trattando argomenti educativi e mostrando i pericoli a cui è esposta la gioventù. I libri III-IV trattano invece problemi d'amministrazione della casa e dello Stato, particolarmente dibattuti in Atene; G. GIANGRANDE, «Senofonte», 1911.

gliano gli alberi e con ogni mezzo tormentano i più deboli se questi si rifiutano di sottomettersi, fino a che non si persuadano d'accettare la schiavitù come scappatoia da una guerra contro i più forti. E nella vita privata i coraggiosi e forti (οἱ ἀνδρεῖοι καὶ δυνατοί) forse non asserviscono e sfruttano i pusillanimi e deboli (τούς ἀνάνδρους καὶ ἀδυνάτους)?»[249] La coppia ἀσθενής:ἰσχυρός ricorre invece in *Cyropaedia* 7.5.65. Il contesto è quello militare, dell'uso delle armi, che lontanamente evoca le metafore di 2Cor 10,4: «E se si pensa con una certa imparzialità che essi [gli eunuchi] sono inferiori nella forza fisica (τοῦ σώματος ἰσχύος), in battaglia però il ferro rende i deboli (τοὺς ἀσθενεῖς) pari ai forti (τοῖς ἰσχυροῖς)»[250].

Eschine

La coppia ἀσθενής:ἰσχυρός ricorre anche in un'orazione di Eschine, *In Ctesiphontem*[251] 233: «Inoltre, un giurato che agisce in questo modo uscirà dal tribunale responsabile d'aver reso sé stesso un debole (ἀσθενῆ) e chi esercita l'arte della retorica un forte (ἰσχυρόν). Perché in una democrazia il cittadino privato è re in virtù della costituzione e del proprio voto; ma quando consegna queste cose ad un altro, egli ha, con il suo stesso atto, detronizzato sé stesso»[252].

Demostene

De rhodiorum libertate 29: «I Greci hanno due trattati[253] con il re, uno fatto dalla nostra città ed encomiato da tutti; e il più recente, fatto dai Lacedemoni e chiaramente condannato da tutti; e in questi due trattati i diritti sono diversamente definiti. Dei diritti

[249] Per la traduzione, *Xenophon*, in *Perseus*. Un contesto religioso per «debole:forte» è in SENOFONTE, *Anabasis* 3.2.10, vagamente evocato da 2Cor 12,9-10, cf. *Loeb* [3.2.10].

[250] Cf. *Atheniensium respublica*, un'opera anch'essa di carattere militare, non (considerata) scritta da Senofonte (ma attorno al 431 a.C., da un ignoto critico della politica e del sistema democratico di Atene, secondo G. GIANGRANDE, «Senofonte», 1912.

[251] In realtà l'orazione è contro Demostene, secondo G.L. CAWKWELL, «Eschine», 856.

[252] Paolo, rinunciando invece liberamente a suoi diritti, in 1Cor 9 dirà di essersi fraternamente fatto debole con i deboli (v. 9.12.15.17.19-22).

[253] Il primo è probabilmente la cosiddetta pace di Callia del 448 a.C. circa; il secondo è quasi certamente il trattato di Antalcida del 387; *Demosthenes*, in *Perseus*.

privati in uno stato, le leggi di quello stato garantiscono un'equa e imparziale ripartizione a tutti, ai deboli e ai forti (τοῖς ἀσθενέσιν καί τοῖς ἰσχυροῖς); mentre i diritti internazionali degli stati greci sono i forti (οἱ κρατοῦντες) a definirli per i deboli (τοῖς ἥττοσι)»[254]. La coppia ἰσχυρός:ἀσθενής ricorre invece nel contesto di un'apologia dell'oratore in *De falsa legatione* 208: «Come può accadere allora che degli uomini, in Atene i più impudenti e i parolai più eclatanti, siano superati da me, uomo nervoso che non può parlare più forte di un altro? Perché forte è la verità (ὅτι τἀληθὲς ἰσχυρόν) e la consapevolezza della [propria] corruzione [è invece] debole (ἀσθενές). La coscienza paralizza la loro audacia; la coscienza distorce le loro lingue, serra le loro labbra, li soffoca, li mette a tacere». Per Demostene la verità è forza e la menzogna debolezza. Nell'arte oratoria forte è il veritiero e debole chi mente.

Aristotele

In Aristotele è frequente soprattutto l'uso della coppia δυνατός: ἀδύνατος, «possibile:impossibile», che però appare solo lontanamente affine a «debole:forte» del *Corpus Paulinum*. Neppure una scelta fatta di proposito è la stessa cosa di un desiderio, ragiona il filosofo[255] in *Ethica Eudemia* 1225b: «perché gli uomini desiderano cose che sanno che sono impossibili (τῶν ἀδυνάτων), per esempio di diventare re di tutto il genere umano e di essere immortale; nes-

[254] La coppia, con la forza come ideale politico, è rintracciabile anche nell'orazione *Olynthiaca* 1,12: «But if we leave these men too in the lurch, Athenians, and then Olynthus is crushed by Philip, tell me what is to prevent him from marching henceforward just where he pleases. I wonder if any one of you in this audience watches and notes the steps by which Philip, weak at first, has grown so powerful. First he seized Amphipolis, next Pydna, then Potidaea, after that Methone, lastly he invaded Thessaly», *Demosthenes*, in *Perseus*.

[255] «La sua [di Aristotele] mente ha due caratteristiche spiccate. L'una è una specie di buon senso ispirato, che gli fa evitare gli estremi in ogni direzione. In gnoseologia non è né razionalista né empirista; riconosce la funzione sia dei sensi sia dell'intelletto. In metafisica non è né spiritualista né materialista; ammette i diritti sia dello spirito sia del corpo, e li considera elementi inseparabili dell'individuo vivente. In etica non è né edonista né rigorista; nel piacere riconosce un elemento, sebbene secondario e derivato, della vita perfetta. In politica non è né aristocratico né democratico; propugna il predominio della classe media, che considera l'elemento più saldo dello Stato» (p. 219). «La metodicità della sua mente si dimostra anche nella sua creazione di una terminologia che è stata di grande utilità per la filosofia. [...] Universale e particolare, premessa e conclusione, soggetto e attributo, forma e materia, potenza e atto: queste sono alcune delle numerose antitesi alle quali egli fu il primo a dare il nome» (p. 219); W.D. ROSS, «Aristotele», 215-220.

suno però sceglie di proposito una cosa sapendo che essa è impossibile (ἀδύνατον), né, in generale, una cosa che, sebbene possibile (δυνατὸν μέν) non ritiene in suo potere fare o non fare». Alla fine del paragrafo 1230a e all'inizio del successivo 1230b della stessa opera, la coppia si ripete nella forma di «capace:incapace» nella spiegazione del significato che dovrebbe essere attribuito ad alcune parole. Così, il termine "dissoluto" ha una varietà di significati per Aristotele. Definisce l'uomo non ancora "castigato" o formato; come "indiviso" significa che non è stato diviso; «e questi termini includono sia un [uomo] potente (δυνατός) che uno impotente (ἀδύνατος): "indiviso" significa sia ciò che non può (μὴ δυνάμενον) essere diviso che ciò che sebbene possa esserlo (τὸ δυνατόν) non lo è stato»[256]. Meno filosofica e più vicina alla coppia «debole:forte» del *Corpus Paulinum* è quella che compare in *Ethica Nicomachea* 1124b: perché è difficile essere superiore al grande mentre è facile sovrastare l'umile; adottare un modo superiore di fare con il primo non è incivile mentre volgare è spadroneggiare su gente umile: «è – ὥσπερ εἰς τοὺς ἀσθενεῖς ἰσχυρίζεσθαι – come fare uso della propria forza contro i deboli». Aristotele è a favore dell'unione e della cooperazione tra il debole e il forte. In *Oeconomica* 1343b-1344a egli

[256] La traduzione più estesa delle due sezioni è in *Aristotle*, in *Perseus*: «The term 'profligate' (unchaste) has a variety of meanings. It means the man who has not been (as it were) 'chastised' or cured, just as 'undivided' means one that has not been divided; and these terms include both one capable of the process and one not capable of it: [1230b] [1] 'undivided' means both that which cannot be divided and that which though it can be has not been; and similarly with 'unchaste'—it denotes both that which is by nature incapable of chastening and that which, though capable, has not actually been chastened in respect of the errors as regards which the temperate man acts rightly, as is the case with children; for of them it is in this sense that the term 'unchaste' is used, whereas another use of it again refers to persons hard to cure or entirely incurable by chastisement». Cf. un ragionamento simile in *Metaphysica* 1003a. La relazione tra potenza e «atto» è approfondita fin dagli inizi e in tutta l'opera *Metaphysica* 1019b: «Some things are said to be 'impotent' in accordance with this meaning of 'impotence', but others in a different sense, namely 'possible' and 'impossible'. 'Impossible' means: (a) that whose contrary is necessarily true; e.g., it is impossible that the diagonal of a square [si ricorda che 'potenza', δύναμις, significa anche il quadrato di un numero, come in PLATONE, *Respublica* 587d e in *Timaeus* 31c, e che anche in *Elementa* 9,19, Euclide userà, spiegando un principio di geometria, la coppia: «then it can be proved that, if *A* measures *D*, it is possible to find a fourth proportional to them, but, if it does not measure it, impossible», *Euclid*, in *Perseus*] should be commensurable with the sides, because such a thing is a lie, whose contrary is not only true but inevitable. Hence that it is commensurable is not only a lie but necessarily a lie. And the contrary of the impossible, i.e. the possible, is when the contrary is not necessarily a lie; e.g., it is possible that a man should be seated, for it is not necessarily a lie that he should not be seated. 'Possible', then, means in one sense, as we have said, that which is not necessarily a lie; in another, that which is true; and in another, that which may be true»; *Aristotle*, in *Perseus*. La stessa forma della coppia (δυνατός:ἀδύνατος) è rintracciabile in *Metaphysica* 1019b.

considera un evento naturale, anche se complesso, la sessualità, l'accoppiamento e la procreazione di animali selvatici e domestici, maschi e femmine. Passa quindi a considerare l'avvicendarsi, nella famiglia umana, dei deboli (donna e genitori anziani) con i forti (uomo e figli piccoli). È nella specie umana che la complessità è più marcata, egli scrive, dal momento che la cooperazione tra donna e uomo non mira alla mera sussistenza ma ad un'esistenza felice. «Né la generazione di figli avviene solo per pagare il tributo che si deve alla natura, ma anche perché [marito e moglie] possano riceverne in turno un beneficio, poiché la fatica che sopportano mentre sono forti (δυνάμενοι) per figli ancora deboli (ἀδυνάτους) sarà ripagata dagli stessi figli quando saranno diventati forti (δυναμένων) e i loro genitori deboli (ἀδυνατοῦντες) per l'età. Allo stesso tempo, con questo ciclo di cambi, la natura realizza il proprio scopo che è quello di perpetuare la vita, preservando il tipo quando è incapace (οὐ δύναται) di preservare il singolo individuo. In tal modo la provvidenza ha formato la natura di uomo e di donna per associarli; infatti essi si distinguono tra loro perché hanno la forza (τὴν δύναμιν) non adatta in ogni caso agli stessi scopi, ma in alcuni casi per [scopi] opposti, sebbene contribuiscano ad uno stesso fine; la provvidenza però fece l'uno più forte e l'altra più debole – τὸ μὲν γὰρ ἰσχυρότερον, τὸ δ'ἀσθενέστερον ἐποίησεν – di modo che in virtù della sua prodezza maschile [l'uomo] possa essere più pronto a difendere la casa e lei, a motivo della sua natura timida, più pronta a custodirla; e mentre egli introduce in casa provviste fresche, ella può custodire al sicuro quanto è già dentro. In fatto di abilità con le mani, inoltre, alla donna fu data una pazienza [per la vita] sedentaria, mentre è debole (ἀσθενές) per sopportare di esporsi fuori porta; al contrario l'uomo, anche se inferiore a lei nelle attività tranquille, è dotato di forza (δυνάμενον) per ogni occupazione attiva». In *Poetica*, Aristotele riflette su quel che è possibile o impossibile fare nell'arte poetica, utilizzando la coppia δυνατός:ἀδύνατος in diverse sezioni: 1451b[257], 1460a[258],

[257] Nel passo più esteso, Aristotele ragiona con competenza letteraria: «They do not, like the iambic satirists, write about individuals. In tragedy, on the other hand, they keep to real names. The reason is that what is possible carries conviction. If a thing has not happened, we do not yet believe in its possibility, but what has happened is obviously possible. Had it been impossible, it would not have happened»; *Aristotle*, in *Perseus*.

[258] Il testo continua: «What is convincing though impossible should always be preferred to what is possible and unconvincing. Stories should not be made up of inexplicable details; so far as possible there should be nothing inexplicable, or, if there is, it should lie outside the story—

1461b[259]. Anche in *Rhetorica*[260] 1377a ricorre la coppia ἰσχυρός: ἀσθενής a proposito di un detto a carattere religioso, considerato appropriato, di Senofane di Colofone: «che "è iniquo per un empio sfidare un uomo pio", perché è come se un forte batte un debole (εἰ ἰσχυρός ἀσθενῆ πατάξαι)» dopo averlo sfidato a colpire solo allo scopo di batterlo[261].

Diodoro Siculo

Anche nella *Bibliotheca historica* di Diodoro, storico greco di Sicilia[262], la coppia «debole:forte» compare per illustrare la validità, in guerra, della legge del più forte. Chi parla, in 14.45.3, è l'abile e feroce tiranno di Siracusa, Dionisio I, che convince i suoi ad attaccare per tempo i cartaginesi. Costoro, egli sostiene, sono rimasti finora inoffensivi solo a causa della pestilenza che li ha colpiti, distruggendo anche la più parte degli abitanti della Libia, ma quando si riprenderanno, certamente non si asterranno dall'attaccare i greci di Sicilia, contro i quali vanno complottando da lunghissimo tempo. È pertanto preferibile muoversi contro di loro adesso, mentre sono «deboli» (πρὸς ἀσθενεῖς), piuttosto che aspettare per batterli con difficoltà quando saranno di nuovo «forti» (πρὸς ἰσχυρούς).

as, for instance, Oedipus not knowing how Laius died—and not in the play; for example, in the Electra the news of the Pythian games, or in the Mysians the man who came from Tegea to Mysia without speaking»; *Aristotle*, in *Perseus*.

[259] Il testo continua: «In general any 'impossibility' may be defended by reference to the poetic effect or to the ideal or to current opinion. For poetic effect a convincing impossibility is preferable to that which is unconvincing though possible. It may be impossible that there should be such people as Zeuxis used to paint, but it would be better if there were; for the type should improve on the actual»; *Aristotle*, in *Perseus*. Cf. anche *Politica* 1283a.

[260] Nella stessa opera δυνατός:ἀδύνατος era comparso diverse volte a cominciare dalla sezione 1359a: «Again, since what is impossible can neither have been done nor will be done, but only what is possible, and since what has not taken place nor will take place can neither have been done nor will be done, it is necessary for each of the three kinds of orators to have in readiness propositions dealing with the possible and the impossible, and as to whether anything has taken place or will take place, or not»; *Aristotle*, in *Perseus*.

[261] Nella sezione 1391b sempre di *Rhetorica* ritorna la coppia δυνατός:ἀδύνατος per spiegare ancora l'arte oratoria: «For all orators are obliged, in their speeches, also to make use of the topic of the possible and impossible, and to endeavor to show, some of them that a thing will happen, others that it has happened»; cf. *Aristotle*, in *Perseus*.

[262] Nato ad Agira, vissuto nel I sec. a.C., scrisse una vasta opera intitolata *Biblioteca storica* composta da quaranta libri dei quali sono pervenuti completi i primi cinque e quelli dall'XI al XX.

Pare[263] però che l'autore della *Bibliotheca* sia critico dinanzi a questo suo potente personaggio.

Sintesi

Dall'indagine condotta appare evidente come Paolo condivida, sia con la LXX che con la letteratura dei gentili, quella lingua greca che era diventata strumento non esclusivamente di cultura e comunicazione, ma anche d'identità storica, inizialmente nazionale dei soli greci, e in un secondo tempo internazionale, dell'ellenismo e pertanto anche dei giudei della diaspora; dei grecofoni, gentili e giudei che siano, Paolo adopera sovente lo stesso specifico vocabolario della coppia «debole:forte», che è un modello particolare di pensiero.

Nella letteratura classica in particolare tale coppia corrisponde, almeno in qualche caso, al *Corpus Paulinum*:

(a) ἀσθένεια-δύναμις che apparirà in 1Cor 15,43, 2Cor 12,9 e 13,4 è già nella *Terza tetralogia* di Antifonte, in *Historiae* 5.95.1 di Tucidide, in *In Eratosthenem* 12,76 di Lisia, in *Archidamus* 58 di Isocrate;

(b) ἰσχυρός:ἀσθενής che comparirà letteralmente identico in 2Cor 10,10 è già inΥπὲρ τοῦ ἀδυνάτου 18 di Lisia, in *Gorgias* 488c, in *Leges* 660e dialoghi entrambi di Platone, in *De falsa legatione* 208, in *Oeconomica* 1343b-1344a di Aristotele, in *Rhetorica* 1377a ancora di Aristotele; d'altra parte in *Lysis* 215d e in *Respublica* 569b, dialoghi di Platone, e ancora in Senofonte, *Cyropaedia* 7.5.65, in *In Ctesiphontem* 233 di Eschine, in *De rhodiorum libertate* 29 di Demostene, in *Bibliotheca historica* 14.45.3 di Diodoro, la coppia è ἀσθενής-ἰσχυρός, identica letteralmente a come ricorre in 1Cor 1,25.27 e 4,10;

(c) ἀδύνατος:δυνατός è già in *Ad Demonicum* 7 di Isocrate, in *Hippias minor* 365d di Platone, in *Ethica Eudemia* 1225b di Aristo-

[263] Gia in 1.90.1, si scorgeva qualche forma della coppia «debole:forte», come pure in 10.10.1 (*Loeb*) in un'associazione al tema della sapienza che richiama 1Cor 1,25.27: «Pythagoras called the principles he taught philosophia or love of wisdom, but not sophia or wisdom. For he criticized the Seven Wise Men, as they were called, who lived before his time, saying that no man is wise, being human, and many a time, by reason of the weakness of his nature, has not the strength to bring all matters to a successful issue, but that he who emulates both the ways and the manner of life of a wise man may more fittingly be called a «lover of wisdom»; *Diodorus Siculus*, in *Perseus*.

tele; d'altra parte δυνατός:ἀδύνατος che comparirà alla lettera in Rm 15,1 è già in *Gorgias* 483c-483d, in *Hippias major* 295e-296a, in *Hippias minor* 366b, tre dialoghi di Platone; e ancora in Senofonte, *Memorabilia* 2,1 e in Aristotele, *Ethica Eudemia* 1230a-1230b.

Esistono dunque contatti letterali tra i classici e Paolo, ma non solo. Con la stessa lingua, il greco, si esprime inevitabilmente un pensiero comune o un modo di osservare e descrivere il mondo condiviso da chi usa le stesse parole. Ciò non limita la libertà di pensiero. Alcuni tra gli autori che hanno scritto in greco sulla coppia «debole:forte» hanno infatti espresso opinioni personali, o posizioni culturali respirate nel loro ambiente, qualche volta anche in opposizione tra loro. Potranno queste idee essere legittimamente confrontate con le affermazioni che farà Paolo con «debole:forte» nel *Corpus Paulinum*? I classici con questa coppia si riferiscono almeno a tre contesti diversi quanto intrecciati tra loro: un contesto familiare, sociale e politico; uno militare e strategico; un altro retorico, etico e religioso.

(a) *Famiglia, società e politica*. La donna, che generalmente è considerata debole rispetto all'uomo, è più forte di lui quando difende i figli (Euripide, *Heraclidae* 648s). In casa, come in società, i vecchi sono più deboli ma anche più saggi dei giovani che, fisicamente più forti, sono anche più spensierati e arroganti (Antifonte, *Terza Tetralogia* 3,2). Deboli e forti possono però associarsi e reciprocamente aiutarsi proprio sulla base di quanto avviene, per legge di natura, tra genitori giovani (forti) e figli piccoli (deboli) e tra figli cresciuti (forti) e genitori vecchi (deboli); o sulla base del primordiale rapporto uomo-donna: l'uomo, forte, e la donna, debole, fanno cose diverse ma che richiedono gradi di forza diversi e che contribuiscono allo stesso fine che è il bene della famiglia (Aristotele, *Oeconomica* 1343b-1344a). Nella società è la giustizia il principio che dovrebbe garantire l'uguaglianza tra deboli e forti (Euripide, *Supplices* 435ss). Di fatto però esiste e si impone normalmente la legge del più forte: i capi (i forti) sono quelli che fanno le cose possibili, i deboli quelli che si devono sempre adattare (Tucidide, *Historiae* 5.89.1). In giudizio, ad Atene e nell'intera Grecia antica, sembrerebbe assicurata la stessa assistenza, almeno per legge, ai più deboli contro i più forti (Lisia, *De Caede Eratosthenis* 2). Proprio per onorare questa legge di uguaglianza ci sono stati individui che hanno preferito battersi per il diritto del più debole e non allearsi con i più forti (Lisia, *Epitaphius* 12). Essere trattati con giustizia è

un principio di democrazia che vale sia quando si è giovani e forti che quando si è vecchi e deboli (Lisia, Ὑπὲρ τοῦ ἀδυνάτου 7). Tuttavia, lo si ammette con amarezza, succede che ai forti è riconosciuta la libertà di offendere impunemente il debole, che non ha modo concreto di far valere i propri diritti (Lisia, Ὑπὲρ τοῦ ἀδυνάτου 18). Non è giusto che i più forti siano a capo dei più deboli (Isocrate, *De pace* 69); è preferibile prendere le difese dei deboli e allearsi con i più deboli, anche contro i propri interessi, piuttosto che fare sodalizio con i forti per gravare su altri a proprio vantaggio (Isocrate, *Panegyricus* 53). È dovere civile provare verso i deboli gli stessi sentimenti che si ritiene i forti provino verso sé stessi (Isocrate, *Panegyricus* 81). Politicamente poco giova ai propri alleati che i più deboli diventino schiavi dei più forti (Isocrate, *Plataicus* 34); anzi, una regola d'oro dovrebbe governare i rapporti anche tra stati diversi: «tratta gli stati più deboli come vorresti che gli stati più forti trattino te» (Isocrate, *Ad Nicoclem* 24). Se non si può negare l'esistenza di fatto di almeno due classi nella società greca, da una parte i deboli, che, essendo spesso anche incolti, sono incapaci di farsi giustizia da soli, e dall'altra i forti, che sono invece capaci di vendicarsi con violenza (Platone, *Philebus* 49b), è indubbio però che persino tra gli animali i più deboli sono spesso tanto più coraggiosi da battersi contro i più forti, e sono persino disposti a sacrificare la vita pur di nutrire e far vivere i propri piccoli (Platone, *Symposium* 207b). Tra diversi, e quindi anche tra debole e forte, è possibile l'amicizia, mentre soli tra loro i forti si invidiano e si escludono a vicenda (Platone, *Lysis* 215d). Se appare essere secondo natura che il più forte domini il più debole (Platone, *Gorgias* 483c-483d), essere più forte non significa però essere sempre migliore, né è consequenziale che il più debole sia anche il peggiore; piuttosto è vero il contrario (Platone, *Gorgias* 488c). Il potere è certamente utile, ma nella misura in cui serva per realizzare qualcosa di buono, mentre è sempre inutile l'impotenza (Platone, *Hippias major* 295e). Il potere appare ai più la cosa più bella, ed esserne privi la più disdicevole (Platone, *Hippias major* 295e-296a). Se però è nelle mani di quelli che mentono, è un potere solo nocivo, in quanto si basa sull'azione dell'ingannare il popolo (Platone, *Hippias minor* 365d e 366b). Deleterio alla società è il tiranno che, inizialmente più debole della plebe che lo esalta, diventa presto potente e capace di usare la sua forza persino contro il proprio padre (Platone, *Respublica* 569b).

(b) *Strategie e guerra*. Nei contesti bellici il braccio forte non at-

tende di misurarsi in battaglia più del braccio debole, dipendendo la decisione più dal coraggio che dalle forze di ciascuno (Euripide, *Electra* 389). Durante una battaglia un'arma nella mano può rendere il debole pari al forte (Senofonte, *Cyropaedia* 7.5.65). Resta una cattiveria per un forte battersi contro un debole (Aristotele, *Rhetorica* 1377a) che, a sua volta, potrebbe ottenere qualche vantaggio ad ammettere la propria debolezza, anziché inorgoglirsi di essere il più forte (Euripide, *Troiades* 725-728). La conoscenza della debolezza del nemico che considera sé stesso un forte incoraggia a battersi chi lo dovrà affrontare (Tucidide, *Historiae* 4.126.4). Ovviamente è nocivo per chi è in stato di guerra cercare alleati amici della debolezza e contestatori della forza (Tucidide, *Historiae* 5.95.1); è proprio questa una colpa inveterata degli ateniesi, che abbandonano amici potenti per preferirvi quelli deboli (Andocide, *De pace* 28). I forti diventano altezzosi quando sono certi della debolezza dei loro avversari (Lisia, *In Eratosthenem* 12,76). È una consueta strategia efficace del tiranno, e non solo, quella d'attaccare il nemico quando è più debole piuttosto che quando è più forte (Diodoro, *Bibliotheca historica* 14.45.3).

(c) *Religiosità, etica e retorica*. Nel difficile rapporto tra deboli e forti i diritti dei primi possono essere fatti valere con forza dagli dèi, che sono forti anche quando gli umani restano deboli (Euripide, *Hecuba* 795). Se virtuosi, i deboli sono dei forti (Sofocle, *Oedipus coloneus* 880). È la virtù una forza che rende possibili le cose impossibili (Isocrate, *Ad Demonicum* 7). Il buono, l'onesto e il retto possono ritenersi, a detta dei poeti, fortunati e felici, forti o deboli che siano fisicamente o politicamente (Platone, *Leges* 660e). Normalmente, quanto immoralmente, nella società greca i più forti politicamente sfruttano i più deboli e spesso li rendono schiavi (Senofonte, *Memorabilia* 2, 1.13). Per un giurato che lotti per una giusta causa sarebbe una mancanza grave scegliere di essere debole rafforzando così solo chi esercita l'arte della retorica a proprio vantaggio e non per la giustizia (Eschine, *In Ctesiphontem* 233). Bisogna credere che è forte la verità, e la consapevolezza della propria corruzione indebolisce chi volesse difendere cause false (Demostene, *De falsa legatione* 208). Se esistono leggi che garantiscono un'equa ripartizione dei diritti a tutti, deboli e forti compresi, esistono però, e sono denunciati come ingiusti, trattati internazionali stabiliti dagli stati forti per i deboli (Demostene, *De rhodiorum libertate* 29). È una spietata volgarità che il forte usi forza contro il debole

spadroneggiando su di lui (Aristotele, *Ethica Nicomachea* 1124b); come pure è da considerarsi una colpa quella del sofista capace di rendere un argomento debole il più forte di tutti, si trattasse anche di una causa contro i potenti dèi (Aristofane, *Plutus* 945). Isocrate, *Antidosis* 15, respinge con forza l'accusa di essere egli stesso capace di trasformare retoricamente le parole più deboli nelle parole più forti e persuasive, come già aveva fatto lo stesso Socrate, a torto giudicato capace di modificare un argomento debole nel più forte (Platone, *Apologia Socratis* 18b, 19b).

Tutte queste occorrenze di «debole:forte» nella letteratura greca, se non evocano direttamente la stessa coppia nel *Corpus Paulinum*, sicuramente costituiscono un antecedente letterario e storico per Paolo, che deve ricordarsene quando scrive a greci e romani, ma anche a giudei che vivevano e lavoravano nel mondo ellenistico, e dunque si trovavano intrisi di cultura e di modelli e categorie concettuali profondamente greche.

3. Giudaismo palestinese ed ellenistico

La coppia letteraria «debole:forte» è rintracciabile anche nei testi di Qumran e nel Targum. È però soprattutto nelle numerose opere dell'ellenista Filone di Alessandria, che ha scritto in greco e spesso ha commentato la bibbia greca, che si possono scoprire differenze e somiglianze interessanti con il *Corpus Paulinum*.

1QH 9,24.27

In 1QH 9,24.27 si riscontra la contrapposizione כשל-גבר nel contesto di una preghiera a Dio che ha momentaneamente celato verità e pace all'orante per castigarlo. Per l'orante, tuttavia, questa punizione produce gioia perché è percepita come un processo di guarigione. Il disprezzo da parte dei nemici è come una corona di gloria. L'orante vedrà cambiarsi l'umiliazione, o la debolezza, (וכשלוני) in forza (לגבורת) grazie alla sapienza di Dio che per lui è potenza, rifugio e rocca. L'orante afferma di avvertire un vigore meraviglioso an-

che mentre è debole[264]. Qui il contesto suggerisce un significato morale di «forza» e di «debolezza», come di coraggio e scoraggiamento, dovuto quest'ultimo ad avversità esterne e ad un'avvertita incapacità personale di osservare la legge. Una correlazione tra «debole:forte» in questo testo con 2Cor 12,9-10 non sembra impossibile[265].

Targum di 2Cr 10,10

Riferendosi al consiglio – «il mio mignolo è più grosso dei lombi di mio padre» – dato da giovani coetanei a Roboamo, il targumista interpreta la frase come: «Meine Schwachheit ist stärker als die Kraft meines Vaters»[266], dove un termine sembra coincidere con il suo opposto ed entrambi riferiscono della spavalderia dei consiglieri e della tirannia di Roboamo contro il popolo. Nel *Corpus Paulinum* un ossimoro simile a questo è «debole:forte» riferito a Dio in 1Cor 1,25.

Filone

Nato attorno al 20-30 a.C.[267], per il grande numero di opere che lascia è considerato il più prolifico autore del giudaismo ellenistico. La coppia «debole:forte» ricorre assai di frequente nei suoi scritti, e sovente con evidenti analogie rispetto ai testi di Paolo. Pur essendo sostanzialmente coevi a quelli di Paolo, gli scritti di Filone risultano però privi di espliciti riferimenti alla figura di Gesù, e si rivelano piuttosto dettati da una forte lealtà al giudaismo, di cui egli è a ragione considerato il maggiore interprete in diaspora, e da un profondo amore per la filosofia greca.

In un contesto che per argomento immediato ha il linguaggio, in

[264] In 1QH 9,27 si ripete «debole:forte» (גבר-כשל) ma con i termini invertiti rispetto a 1QH 9,25 (כשל-גבר); L. MORALDI, *I manoscritti*, 420s.

[265] Per L.M. BARRÉ, «Qumran», 216-227 non ci sono dubbi che 2Cor 12,9-10 sia costruito sulla 1QH 9,24-28; cita 1QM 11,3-5 e 1QH 2,24 a sostegno della sua ipotesi.

[266] Strack-Billerbeck riportano questo testo a commento di «debole:forte» di 1Cor 1,25.

[267] Per P. TREVES, «Filone l'Ebreo», 953, sarebbe nato attorno al 30 a.C. Una data più storicamente sicura sembra il 38 d.C. quando ad Alessandria, sotto il prefetto Flacco, Filone, sicuramente maggiorenne e famoso, fu scelto come capo di una delegazione della comunità giudaica per essere inviato all'imperatore Gaio Caligola: *Ad Gaium* 370.

Quod deterius potiori insidiari soleat 103, Filone esprime un'opinione personale in uno stile che è insieme filosofico e linguistico. Secondo lui coloro che hanno imparato a parlare hanno imparato anche a tacere, grazie ad una stessa facoltà (τῆς αὐτῆς δυνάμεως). Ma coloro che parlano sempre, anche quando non dovrebbero, in realtà «non dispiegano la forza delle parole ma la debolezza del silenzio» (οὐ δύναμιν λόγων ἀλλ'ἡσυχίας ἀσθένειαν)[268]. Un argomento simile, anch'esso linguistico[269], almeno in parte, è la conoscenza della verità, che costituisce il contesto di ἀσθενής:ἰσχυρός in *De ebreitate* 185,4. Si comprende qualcosa accuratamente, scrive Filone, già se la si considera in sé e per sé. Solo però comparandola con il suo contrario si arriva ad una conoscenza della sua più vera natura. Così, per esempio, comprendiamo compiutamente che cosa s'intenda con «piccolo» solo mettendolo in giustapposizione con «grande»; «asciutto» con «bagnato», «freddo» con «caldo», «nero» con «bianco», «debole» con «forte» – τὸ ἀσθενὲς παρὰ τὸ ἰσχυρόν – e «pochi» con «molti». La stessa, o una simile lista di opposizioni si trova anche in *Quis rerum divinarum heres sit* 212, dove povertà è opposta a ricchezza, gloria a mancanza di reputazione, umiltà di natali a nobiltà, penuria ad abbondanza, guerra a pace, legge a illegalità, una cattiva ad una buona disposizione, inattività a fatica, gioventù a vecchiaia, «impotenza potenza, debolezza forza» (ἀδυναμία δύναμις, ἀσθένεια ῥώμη). Un paragone più esplicito con 1Cor 1,27 appare possibile[270] con un passo di *De somniis* I, 155, dove Filone scrive, preoccupato, di diversi capovolgimenti sociali: cittadini privati che diventano pubblici ufficiali; ricchi che diventano poveri e poveri che diventano i nuovi ricchi; sconosciuti che di-

[268] Nella stessa opera si trova un invito alla moderazione in 113. Filone sta parlando di appetiti fisici, quindi di fame e d'intemperanza quando arriva alla considerazione che la mancanza produce debolezza mentre l'abbondanza produce forza; ma quando all'abbondanza di cose si associa eccessiva intemperanza allora si arriva alla fame. Cf. anche *De posteritate Caini* 162,5 dove in contrasto è la debolezza fisica (ἀσθένειαν) di umani con la forza (ἰσχύν) bruta degli animali.

[269] In *De confusione linguarum* 37,4, il contrasto è tra il silenzio che i deboli (οἱ ἐξησθενηκότες) e gli affaticati sono costretti a sopportare contro la loro volontà, tutto a vantaggio della forza (ἰσχύν) dei loro avversari ai quali non sanno rispondere. Nella stessa opera, alla sezione 103, viene messa in risalto la confusione tra i costruttori di Babele che scambiano mortaio per limo, «perché i malvagi sembrano rafforzare cose deboli (τά ἀσθενῆ κραταιοῦσθαι) contro ciò che è potentissimo» e grazie alle proprie risorse tentano di preservare quel che invece si scioglie e scorre via.

[270] Per G. THEISSEN, *Social Setting*, 72, la prospettiva teologica di Filone è molto diversa da quella di Paolo in 1Cor 1,25-28.

ventano celebrità; deboli (ἀσθενεῖς) divenuti forti (ἰσχυροί)[271]; impotenti o incapaci (ἀδυνατοί) che iniziano a considerarsi potenti (δυνατοί); stolti che si ritengono sapienti[272].

Di carattere più religioso e morale è la coppia «debole:forte» in *De Abrahamo* 26,3, dove Filone considera, apparentemente almeno, solo al secondo posto il pentimento per gli errori commessi, mentre la perfezione è al primo posto, proprio come il cambiamento dalla malattia (o dalla debolezza: ἐξ ἀσθενείας) alla convalescenza è sempre da considerare secondario rispetto ad una perfetta quanto intatta salute. Per cui conclude: quanto è continuo e perfetto nelle virtù (ἐν ἀρεταῖς) è prossimo alla potenza divina (θείας ἵσταται δυνάμεως); tuttavia anche migliorare avanzando nel processo del tempo è una speciale benedizione di un'anima ben disposta, che non continua a trastullarsi in occupazioni puerili ma, con l'esercizio vigoroso del pensiero e delle innate inclinazioni verso ciò che è bene, cresce nella statura di un essere umano adulto come Abramo. Continuando questo ragionamento sulla virtù, nella stessa opera, in 105,6, Filone mette al primo posto la semplicità e l'umiltà del giusto, davanti alla sete di gloria, considerando egli inconciliabili virtù e vizio, che, essendo in conflitto tra loro, accendono sedizioni e focolai di guerre; per quanto la virtù sia di una disposizione pacifica, è, come dicono, ansiosa prima di scendere nell'arena di verificare la propria forza (τῆς ἰδίας δυνάμεως) in modo d'accettare di battersi solo se ha una concreta possibilità di vincere; se scopre

[271] Secondo *De confusione linguarum* 164.4, la debolezza (ἀσθένεια) è considerata di vera utilità per i tiranni malvagi per spadroneggiare, come l'abbondanza e la forza (ἰσχύς) sono d'utilità per i buoni.

[272] FILONE, *De Somniis* 155, considera i rivolgimenti sociali alla maniera di Eraclito e di Seneca, secondo J. BOHATEC, «Inhalt», 255-261. Tutto si muove, niente è stabile; si consideri tuttavia la visione della storia in *Quod deus sit immortalis* 174-175. Dio provoca e pilota cambi anche repentini, ma il beneplacito divino è concomitante alla virtuosità dell'uomo, *De Josepho* 125. Nella traduzione riportata da Bohatec (1948) 256, si legge un compendio di storia: «Wer hätte erwartet, daß an einem Tage plötzlich einer vom Sklaven zum Herrn, vom Gefangenen zum Allervornehmsten und vom Gehilfen eines Gefängnisaufsehers zum Stellvertreter des Königs werde... und aus äußerster Schande heraus zu ersten Ehren gelangen würde? Solches ist gleichwohl geschehen und wird noch oft geschehen, wenn es Gott gefällt. Nur muß in den Seelen ein Funke von Tugendhaftigkeit glimmen, der, einnal entfacht, auflodern muß». Certa terminologia in *De virtutibus* 173-174, fa eco a Paolo in 1Cor 1,26-31 e 4,9-13: «Der Übermütige... behandelt die Sklaven wie das Vieh, die Frein wie Sklaven, die Bürger wie Fremdlinge. Er glaubt unter allen Menschen der Reichste, der Klügste (φρονιμότατος), der Stärkste (ἰσχυρότατος) der Gerechteste, der Gebildeste zu sein, die anderen hält er für arm, unbedeutend (ἄδοξοι), verachtet (ἄτιμοι), für ungerecht, ungebildet (ἄφρονες), für Auswurf der Menscheit (καθάρματα), für nichts (τὸ μηδέν). Mit Recht wird daher ein solcher Mensch Gott zum Widersacher und strafenden Richter haben»; cf. J. BOHATEC, «Inhalt», 257-258.

che è più debole (ἀσθενεστέρᾳ) o impari al conflitto per mancanza di forza (τῇ δυνάμει), non scende in campo; perdere sarebbe inglorioso per la virtù, e la gloria è quanto più specificamente le appartiene. Anche Abramo, in *De Abrahamo* 215-216, cerca la pace, che egli considera un valore importante. Quale altro uomo avrebbe mai ceduto in qualcosa ad uno più debole (ἀσθενεστέρῳ) se fosse stato lui il più forte (ἰσχυρότερος ὤν)? e chi, essendo capace di vincere, avrebbe preferito essere sconfitto, essendo ancora forte (δυνάμενος) ma senza servirsi della propria forza? Quest'uomo, sostiene Filone, e lui soltanto, ha riposto i suoi desideri non nella forza (ἐν ῥώμῃ) o superiorità sugli altri, ma in una vita libera da dissensi e benedetta da quiete[273]; per questo Abramo è il più ammirevole tra gli esseri umani. Del potere della virtù Filone parla anche in *De Iosepho* 41-43, a proposito d'una tentazione di Giuseppe. Poiché egli resisteva alle lusinghe di una donna infiammata di desiderio per lui, ella nella violenza della sua passione fece ricorso alla forza fisica e, afferrando il giovane per il vestito, lo trascinò vigorosamente verso il letto. A questo punto, però, interrompendo la drammaticità della scena con una riflessione da filosofo morale, Filone spiega che l'urgenza della passione (τοῦ πάθους ἰσχύν) aveva dotato la donna di forza fisica (ῥώμῃ κραταιοτέρᾳ), come essa rinvigorisce di solito i deboli (τοὺς ἀσθενεστάτους). [42] Da uomo virtuoso, Giuseppe, però, mostrandosi più forte (δυνατώτερος) delle lusinghe di lei, invece di acconsentire lanciò un grido divincolandosi e divenendo un uomo libero, degno della sua razza. Per un ebreo la passione è sempre più debole della virtù. Un'altra lezione morale, un insegnamento che egli considera necessario apprendere per applicarlo ad ogni condizione e ad ogni età della vita, Filone la imparte ai lettori di *De vita Mosis* I, 111 (righe 3-6): gli uomini, in stato di guerra, cercano solitamente d'allearsi con il forte – τὸ δυνατώτατον εἰς συμμαχίαν ἐπικουρικὸν ἐξετάζουσιν – quasi per farsi amnistiare la propria debolezza (τὴν αὐτῶν ἀσθένειαν); mentre Dio, che è la massima potenza (μεγίστη δύναμις), non avendo bisogno di aiutanti, se mai volesse usare strumenti per infliggere punizioni sceglierebbe agenti piccoli e insignificanti; per mezzo loro Egli corregge chi commette il male. Sembra evidente che con questo discorso Filone anticipi il

[273] Filone non associa questa quiete alla vecchiaia ma alla virtù di Abramo, infatti in *De Abrahamo* 240, sostiene che al sopraggiungere della vecchiaia nessuna delle passioni s'indebolisce; piuttosto s'irrobustisce di più rispetto alla sua antica forza.

motivo dell'elezione dei deboli, di cui si occuperà Paolo in 1Cor 1,26-28. Anche però 2Cor 12,9-10 sembra presagito in *De vita Mosis* I, 69. Commentando Es 3, il testo sul roveto ardente considerato simbolo del giusto che resta saldo anche nelle difficoltà, Filone esorta i suoi connazionali nella diaspora a non scoraggiarsi mai perché τὸ ἀσθενὲς ὑμῶν δύναμίς ἐστιν[274]: «ciò che di noi è debole è potenza». In un altro passo (θεοῦ τὰ ἀδύνατα παντὶ γενητῷ μόνῳ δυνατά), ancora del *De vita Mosis* I, 174, Dio incoraggia Mosè[275] a non riporre fiducia in ciò che appare o sembra ragionevole. Quando Dio aiuta qualcuno non ha bisogno di artifici. È solito invece trovare la via d'uscita, l'esodo, anche da situazioni impossibili (τὰ ἀδύνατα); soltanto a Dio le cose impossibili sono sempre possibili (μόνῳ θεῷ δυνατά)[276]. Questa stessa coppia, δυνατός:ἀδύνατος, ricorre in *De specialibus legibus* I, 283, un paragrafo che per tema ha il salario delle prostitute. Filone si chiede retoricamente: chi potrà convertire un'anima straniata in una continuata intemperanza ad una condotta decorosa? Ciò che a noi è impossibile, risponde, è possibile a Dio: ᾧ [a Dio] δυνατὰ τὰ παρ'ἡμῖν ἀδύνατα. La potenza è infatti di Dio, ed è a disposizione dell'uomo che è debole. In *De specialibus legibus* I, 294, è anticipato almeno in parte 2Cor 12,9, anche se il contesto della coppia ἀσθένεια:δύναμις è alquanto diverso. Filone se ne serve per porre una domanda sul comportamento di Dio, umile e amichevole verso gli uomini. Se il Creatore e autore dell'universo, che non ha bisogno di alcuna di quelle creature che

[274] In *De vita Mosis* I, 69. H. WINDISCH, *Der zweite*, 394, accosta questa espressione a ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι di 2Cor 12,10. Anche in *De vita contemplativa* 70, l'espressione τὸ ἐπὶ τοῖς ἀσθενεστέροις κράτος τοῖς δυνατωτέροις ἀνῆψαν, richiama 1Cor 1,27; PLINIO IL GIOVANE, *Epistulae* VII, 26: «optimos esse nos, dum infirmi sumus».

[275] Mosè, in *De vita Mosis* I, 50, è stato descritto come uno che procede su un sentiero improbabile, che nessun altro sceglie. Mosè però segue i sani impulsi della sua anima e cerca di svilupparli tutti. Per questo, a volte, con l'entusiasmo di un giovane, ha tentato di fare cose anche «oltre la sua forza (δυνάμεως)», fissando lo sguardo «sulla giustizia come un'irresistibile potenza (δύναμιν)», da cui era incoraggiato per darsi «spontaneamente all'assistenza dei più deboli (τῶν ἀσθενεστέρων)». Il contesto storico a cui Filone si riferisce parlando di Mosè è descritto nel libro I, alla sezione 7: di uomini, ebrei, arrivati in Egitto per cercarvi una seconda patria che garantisse una maggiore sicurezza di vita, mentre il faraone li accoglie per ridurli presto in schiavitù, contro ogni giusta legge umana o divina. Essi erano però uomini liberi e stranieri che temevano Dio, che presiede sui diritti di forestieri e ospiti e che considera fatte a lui le azioni contro costoro. (37) Il faraone, noncurante, imponeva ordini «più pesanti della forza (βαρύτερα τῆς δυνάμεως)» che avevano, fatica su fatica; e quando svenivano «per debolezza (ὑπ'ἀσθενείας)» contro di loro era pronta la spada.

[276] FILONE, *De vita Mosis* I, 174. Questa coppia, «impossibile:possibile», con i termini invertiti, ricorre anche in Rm 15,1. Per il contesto, costituito innanzitutto dalla contrapposizione «uomo:Dio», ἀδύνατος-δυνατός, Filone richiama Paolo di 1Cor 1,25.

lui stesso ha creato, «non guardando all'eccedente suo potere e autorità ma alla tua debolezza (πρὸς τὴν σὴν ἀσθένειαν) ti fa partecipare della sua stessa potenza di misericordia (τῆς ἵλεω δυνάμεως)» supplendo alle deficienze che ti sovrastano, come pensi tu più opportuno comportarti con uomini che ti sono affini per natura non avendo tu portato nulla in questo mondo, neppure te stesso? Alla domanda Filone risponde nel paragrafo successivo (295), ricordando che l'uomo è giunto nudo in questo mondo e che nudo lo lascerà, avendo ricevuto come un prestito da Dio l'intervallo di tempo che corre dalla nascita alla morte. Dunque, come altro comportarsi se non vivere in comunione e armonia con gli altri, in uguaglianza e umanità, e virtù appunto, ripudiando l'ineguale e ingiusta e insocievole crudeltà che rende l'uomo, creato come animale gentile, il più intrattabile dei mostri? Del resto, ragiona Filone ancora in *De specialibus legibus* II, 141, persino tra i corpi celesti quello «più importante e potente (δυνατώτερον)» quando arriva il ciclo, presta la sua parte di necessaria assistenza al corpo celeste «meno importante e più debole (ἀσθενεστέρῳ)». Al tempo della luna nuova, il sole inizia a illuminarla con una luce ben visibile, e questa può così rivelare la propria bellezza a chi l'osserva. Aggiunge Filone che questa del sole abbellitore della luna è una lezione di gentilezza e solidarietà per tutti gli esseri umani. Anche gli uomini devono impratichirsi a condividere i propri beni con i simili senza lamentarsi, bandendo l'invidia dall'anima. Sempre in *De specialibus legibus* IV, 74 Filone esplicita un'esortazione che può ben richiamare quella che Paolo farà ai forti in Rm 15,1. Il ricco, raccomanda Filone, non collezioni in casa grandi quantità di oro e d'argento, ma le usi piuttosto per alleviare le difficili condizioni del povero; che nessuno si gonfi di vanagloria o s'innalzi al di sopra degli altri con arroganza; ognuno piuttosto onori l'uguaglianza e dia la libertà di parola a quelli in condizione svantaggiata; «e che l'uomo che gode di forza del corpo sia sostegno dei più deboli (τῶν ἀσθενεστέρων)» senza competere come in palestra per atterrare «gli inferiori di forze (τοὺς ἐλάττους ταῖς δυνάμεσιν)», ma volentieri e prontamente assista, «con la sua stessa forza (τῆς ἰδίας ἰσχύος)» chi già fosse sul punto di cadere.

Al riguardo del forte che deve prendersi cura del debole una lezione, o una legge di comportamento, viene oltre che dall'astronomia anche dal mondo animale, come è descritto in *De specialibus legibus* IV, 205-206. Una legge giusta è quella che non permette

neppure di arare la terra appaiando tra loro animali di forza ineguale (διὰ τῶν τὴν ἰσχὺν ἀνίσων) e che vieta all'agricoltore di arare con un asino e una giovenca che fossero stati aggiogati per tirare lo stesso aratro, «affinché il più debole per la forza molto maggiore del più forte (ἵνα μὴ περιττῇ δυνάμει τοῦ μᾶλλον ἐρρωμένου τὸ ἀσθενέστερον)» non debba sfiancarsi e crollare sotto lo sforzo. Subito di seguito (206) Filone dice di più dei due animali che non vanno appaiati: il toro che è considerato il più forte (ἐρρωμενέστερον) ed è registrato nella classe degli animali puri e l'asino che è più debole (ἀσθενέστερον) e appartiene alla classe degli animali impuri. La lezione morale che i giudici devono trarne è di non maltrattare chi ha natali più umili, investigando, in materia di giustizia, non sulla nascita delle persone accusate ma sulle loro virtù e vizi. La stessa convinzione sulla giustizia come regola dei rapporti tra deboli e forti è espressa in *De virtutibus* 146, dove Filone ricorre nuovamente all'esempio degli animali che arano. Ripete che il legislatore «proibisce all'agricoltore di aggiogare il bue e l'asino assieme» considerando non solo la loro differenza di natura, essendo il primo puro e l'altro no, «ma anche la forza che non è uguale (τὴν ἰσχύν ἐστιν ἄνισαν)» tra i due; il legislatore quindi «presta attenzione ai più deboli (προμηθεῖται δὲ τῶν ἀσθενεστέρων), di modo che non siano oppressi e logorati per il più possente vigore (ὡς μὴ πρὸς δυνατωτέρας βίας)» di un altro animale, per quanto puro possa essere. Realmente, continua Filone, l'asino, che è più debole (τὸ μὲν ἀσθενέστερον) e impuro, è tirato fuori dai sacri recinti, mentre il bue[277], il più vigoroso (τὸ δὲ ἐρρωμενέστερον) tra i due, è offerto come vittima nei più perfetti sacrifici. «Né il legislatore ha misconosciuto la debolezza degli animali impuri (οὔτε τῆς τῶν καθάρτων ἀσθενείας ὠλιγώρησεν) né ha permesso ai puri di servirsi della forza (ἰσχύϊ) contro la giustizia». Che Filone pensi ai suoi connazionali ebrei, deboli e maltrattati spesso dai forti pagani, più che ad animali di forze impari, è chiaro, sempre da *De virtutibus* 167-168. In questo testo, ancora a carattere morale, egli si rivolge al sapiente e prudente perché, al meglio delle sue forze, si sforzi di portare anche il prossimo al suo stesso livello; così anche il moderato cerchi di rendere altri dei moderati come lui; il coraggioso faccia altri diventare coraggiosi; il giusto renda giusti gli altri. In breve, ogni persona buona deve cercare di rendere buono qualcun altro, perché

[277] Un paragone con il bue lo farà anche Paolo in 1Cor 9,9s.

«queste qualità sono, come appare, potenze (δυνάμεις)» che il virtuoso fa sue; mentre «mancanza di vigore e debolezza (ἀδυναμία δὲ καὶ ἀσθένεια)» sono incompatibili con un carattere virtuoso. È la virtù la forza per costruire la società. In *De praemiis et poenis. De exsecrationibus* 86, si parla ancora di animali che, quando sono nemici dell'uomo, seguono una strategia anche poco virtuosa ma che è in grado di vincere la guerra. Se alcune bestie temono l'essere umano come padrone, scrive Filone, gli si accucciano davanti con irosa paura; altre però, più audaci e senza paura, valutano l'opportunità di attaccarlo per prime; «se più deboli (ἀσθενέστεροι), con un agguato, se più forti (δυνατώτεροι), apertamente». Il comportamento della gente di una città in cui venisse a mancare il necessario per vivere può essere peggiore, conclude Filone, di quello delle bestie feroci. Ancora in *De praemiis et poenis. De exsecrationibus* 134 egli descrive una scena in cui un essere umano ne divorerà un altro, il padre mangerà persino della carne del figlio e la madre berrà del sangue della figlia; fratelli divoreranno fratelli, e i figli i propri genitori; «sempre infatti i più deboli dei più forti (ἀεὶ δὲ οἱ ἀσθενέστεροι τῶν δυνατωτέρων)» diventeranno preda e cibo maledetto. In *De vita contemplativa* 70 Filone prende una ancora più chiara posizione contro la legge del più forte. La schiavitù, egli scrive, è assolutamente contro le leggi di natura, perché questa ha fatto gli uomini liberi e uguali, ma l'ingiustizia e la bramosia di alcuni che preferiscono l'ineguaglianza è causa di ogni male che dà «il potere sui più deboli ai più forti (τὸ ἐπὶ τοῖς ἀσθενεστέροις κράτος τοῖς δυνατωτέροις)». Tuttavia, in *De virtutibus Prima pars. Quod est de legatione ad Gaium* 14, Filone appare più favorevole alla forza e contrario alla debolezza se e quando, egli ragiona, le «ricompense della temperanza sono salute e forza (ὑγεία καὶ ἰσχύς) mentre le remunerazioni dell'intemperanza sono debolezza e malattia (ἀσθένεια καὶ νόσος)»[278]. Permanente è solo il contrasto, in *Quaestiones et solutiones in Genesim* 2,54a, tra «potenza divina (θείας δυνάμεως)» e opinioni umane sempre e comunque «deboli (ἀσθενεῖς)» o inconsistenti; mentre in Dio, onnipotente, nulla esiste ed è mai esistito d'insicuro o d'instabile. Tra uomini invece l'opportunismo è una debolezza che mina persino le relazioni tra fratelli di sangue, come accadde a Giacobbe e Esaù (4,7): essendosi essi comportati reciprocamente più come spie in tregua che come amici, erano anche

[278] Anche in 1Cor 11,30 è usato, nei riguardi di malattia e debolezza, lo stesso tono morale.

con calcolo preparati all'alternativa, «per la guerra se vedevano che l'altro era debole, e per la pace se lo trovavano più forte – πόλεμον μὲν εἰ ἀσθενοῦντα κατίδοιεν, εἰρήνην δὲ εἰ δυνατώτερον ἑαυτῶν».

Sintesi

La coppia «debole:forte» nel giudaismo ellenistico si concentra nelle numerose opere di Filone, più o meno coeve al *Corpus Paulinum* e redatte nella stessa lingua greca, contenenti una serie di commenti e riferimenti alla LXX, secondo una prassi cara anche a Paolo. La coppia «debole:forte» utilizzata da Filone corrisponde qualche volta letteralmente all'una o all'altra delle forme con cui comparirà nel *Corpus Paulinum*:

(a) δύναμις:ἀσθένεια in *Quod deterius potiori insidiari soleat* 103 e in *Quis rerum divinarum heres sit* 212, sarà presente, con posizione rovesciata dei poli, anche in 1Cor 15,43; 2Cor 12,9 e 13,4. In questi testi di Paolo comparirà più propriamente ἀσθένεια:δύναμις come è rintracciabile in Filone nel *De Abrahamo* 26, in *De vita Mosis* I, 111 e in *De specialibus legibus* I, 294;

(b) ἀσθενής:ἰσχυρός in *De ebreitate* 185, in *De somniis* I, 155, in *De Abrahamo* 215-216, corrisponde alla coppia presente in 1Cor 1,25.27; 4,10 (mentre in 2Cor 10,10 avrà i poli invertiti);

(c) ἀδύνατος:δυνατός in *De somniis* I, 155 e in *De vita Mosis* I, 174, corrisponde, ma invertendone i poli, a Rm 15,1 (δυνατός:ἀδύνατος); uguale a questa di Rm 15,1 è invece la coppia che ricorre in *De specialibus legibus* I, 283.

Per quanto riguarda «debole:forte» esistono dunque numerosi contatti letterali, anche se non semantici, tra Paolo e Filone. Il giudaismo con questo giudeo alessandrino è arrivato a creare un ponte e ad affermare regole di comportamento comparabili con la LXX e con vari scrittori greci. Filone propone le sue idee in fatto linguistico, riguardo al mondo animale, al mondo propriamente biblico, all'etica religiosa, ma anche al campo sociale e politico.

(a) *Società*. In pubblico, chi non ha imparato a tacere rivela più che una forza delle parole che dice, la debolezza del suo mancato silenzio (*Quod deterius potiori insidiari soleat* 103). Quando si parla a sproposito, è sempre chi tace il più forte. Il debole è compreso meglio se paragonato al forte (*De ebreitate* 185); «impotenza:potenza», come «debolezza:forza», sono termini contrari ma restano si-

mili e correlati tra loro (*Quis rerum divinarum heres sit* 212). Quando in una società i capovolgimenti sono tali che i deboli diventano forti e gli impotenti potenti c'è da preoccuparsi (*De somniis* I, 155). Se tra i corpi celesti il più luminoso e potente sole si dà premura d'illuminare la luna, più debole e piccola, quale e quanta solidarietà o gentilezza dovrebbe governare anche i rapporti tra deboli e forti (*De specialibus legibus* II, 141)! Di regola, il più forte dovrà essere di sostegno al più debole, senza rivaleggiare con lui come in palestra, per atterrarlo (*De specialibus legibus* IV, 74). Tragico è il momento in cui, in politica, i più deboli diventano preda dei più forti (*De praemiis et poenis. De exsecrationibus* 134).

(b) *Bibbia greca.* Abramo, il più forte, cede al più debole per amore di pace (*De Abrahamo* 215-216). La passione amorosa diventa forza fisica della donna, più debole rispetto all'uomo che tenta di sedurre: Giuseppe sarà di lei più forte per ebraica virtù (*De Iosepho* 41-43). Se per le guerre gli uomini scelgono alleati forti, Dio sceglie strumenti deboli per penalizzare i forti, come Mosè nell'esodo d'Israele fu scelto per umiliare l'Egitto (*De vita Mosis* I, 111). Chi crede in Dio come Mosè sa che «ciò che di noi è debole è potenza» (*De vita Mosis* I, 69). A Dio anche le cose per l'uomo impossibili sono possibili (*De vita Mosis* I, 174; *De specialibus legibus* I, 283). Dio però non fa caso all'immensità del suo potere – che è potenza fatta di misericordia – ma alla debolezza dell'uomo, per sostenerlo nelle debolezze (*De specialibus legibus* I, 294). Infinita resta solo la distanza tra la potenza divina e i deboli quanto inconsistenti pensieri degli uomini (*Quaestiones et solutiones in Genesim* II, 54a). Un esempio di debolezza morale è in Esaù e Giacobbe, che applicavano, entrambi, una strategia ambigua e opportunista, dichiarandosi pronti alla lotta tra loro se percepivano che era l'altro il più debole, e per la pace se consideravano l'altro il più forte (*Quaestiones et solutiones in Genesim* IV, 7). In questo non erano tanto diversi da animali in guerra con l'uomo: se più deboli di lui gli tendono agguati e se si sentono più forti di lui lo affrontano apertamente (*De praemiis et poenis. De exsecrationibus* 86).

(c) *Etica e culto.* La virtù entra in lotta con il vizio quando è forte e certa di prevalere; se si sente debole desiste, per non perdere e disonorarsi (*De Abrahamo* 105). La forza è una virtù quando è utilizzata per rendere anche il debole un forte (*De virtutibus* 167-168). Ingiustizia e bramosia per l'ineguaglianza sono invece i vizi all'origine del potere dei più forti sui deboli (*De vita contemplativa* 70).

Salute e forza fisica sono spesso effetti della temperanza, mentre dell'intemperanza la normale ricompensa è l'infermità o debolezza (*De virtutibus Prima pars. Quod est de legatione ad Gaium* 14). Se all'agricoltore è proibito appaiare un asino con un bue per arare la terra, è perché i due animali sono impari e perciò la forza dell'uno finirebbe con lo sfiancare il più debole (*De specialibus legibus* IV, 205-206); la legge non discrimina l'asino solo perché impuro, impedendo d'aggiogarlo al bue, che invece essendo più forte e puro può essere offerto nei migliori sacrifici (*De specialibus legibus* IV, 206; *De virtutibus* 146).

Excursus 2: Uomini e Dio

Già al primo uomo, Adamo, la sapienza ha affidato il dominio sul creato (ἰσχὺν κρατῆσαι ἁπάντων: Sap 10,2). Quando però le genti si accordavano per essere malvagie insieme, come società, la sapienza custodiva Abramo, il giusto, rendendolo un uomo forte (ἰσχυρόν: Sap 10,5) e insieme tenero verso il piccolo Isacco. La sapienza assistette e protesse Giacobbe; gli diede vittoria nella lotta (ἀγῶνα ἰσχυρόν: Sap 10,12) che sostenne con «un uomo» di Dio (Gn 32,25) allorché apprese che più potente (δυνατωτέρα: Sap 10,12) di tutto è la pietà. La mano (ἡ παντοδύναμος... χείρ: Sap 11,17) del Creatore agisce con sapienza nel proteggere l'uomo dalle bestie feroci e persino nel risparmiarlo da una spiritualità centrata sul potere (ὑπὸ πνεύματος δυνάμεως: Sap 11,20) sui suoi simili. Ma poiché la forza (μεγάλως ἰσχύειν: Sap 11,21) è in mano a Dio, chi potrà veramente resistere alla forza (κράτει: Sap 11,21) del suo braccio? Tuttavia, pur potendo (οὐκ ἀδυνατῶν: Sap 12,9) Dio consegnare in ogni momento gli empi ai giusti preferisce che essi si convertano. Essendo egli il giusto, incompatibile con la sua potenza (δυνάμεως: Sap 12,15) è la condanna di chi non merita un castigo. La forza (ἰσχύς: Sap 12,16) di Dio è in realtà principio di giustizia e di clemenza. Egli usa la forza (ἰσχύν: Sap 12,17) verso chi non crede all'efficienza del suo potere (ἐπὶ δυνάμεως τελειότητι: Sap 12,17). Perché ha forza (δεσπόζων ἰσχύος: Sap 12,18) e potere (τὸ δύνασθαι: Sap 12,18), Dio giudica con giustizia e moderazione. Vani sono quegli uomini che dai beni visibili non sanno riconoscere (οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι: Sap 13,1) colui che è (τὸν ὄντα: Sap 13,1), artefice d'ogni cosa. Dalla potenza e tutta l'energia (δύναμιν και ἐνέργειαν: Sap 13,4) visibili nel mondo, gli uomini possono capire quanto più potente (δυνατώτερος: Sap 13,4) sia colui che ha fatto ogni cosa esistente. Non si arrestino all'idolatria della bellezza, per esempio, gli «scienziati»

che hanno ricevuto da Dio la forza di scrutare (ἴσχυσαν εἰδέναι: Sap 13,9) le cose create dentro e fuori. Nella sua impotenza (ὅτι ἀδυνατεῖ: Sap 13,16), essendo solo un'immagine e non la realtà di quanto rappresenta, l'idolo ha bisogno dell'uomo per esistere. Eppure non ci si vergogna di chiedere aiuto a quel dio debole (τὸ ἀσθενές: Sap 13,17) perché senza vita. Non è la potenza (δύναμις: Sap 14,31) delle cose sulle quali si spergiura o alle quali ci si affida che può liberare gli ingiusti dal castigo. È vera giustizia invece riconoscere il potere a Dio (σου τὸ κράτος: Sap 15,2). Il potere di Dio è la radice dell'immortalità (τὸ κράτος ῥίζα ἀθανασίας: Sap 15,3). A nessuno è possibile (ἀδύνατόν: Sap 16,15) sfuggire dalla mano di Dio. Quelli che si rifiutano di riconoscerlo potente sono puniti dalla forza del suo braccio (ἐν ἰσχύι βραχίονός σου: Sap 16,16). Impotente invece è la notte e l'ade (ἀδύνατον... ἀδυνάτου: Sap 17,13) in cui si addormentano i malvagi, mentre forte come Dio è la sua parola (ὁ παντοδύναμός σου λόγος: Sap 18,15) che egli scaglia contro gli empi. L'ira di Dio non la si ferma con la forza del corpo o delle armi (οὐκ ἰσχύι τοῦ σώματος οὐχ ὅπλων ἐνεργείᾳ: Sap 18,22) ma con la preghiera che ricordi a Dio le sue promesse ai padri. Ancora, per la *Sapienza*, quando agisce come uno strumento di Dio, anche il fuoco rafforza con l'acqua il suo vigore (πῦρ ἴσχυεν ἐν ὕδατι τῆς ἰδίας δυνάμεως: Sap 19,20) e nel contrasto presupposto tra Dio e gli uomini, forte è il sapiente e debole lo stolto. Nella coppia di Sap 2,11 (ἰσχύς-ἀσθενής) la forza è considerata un diritto dallo stolto per il quale la debolezza degli altri è inefficienza. Contro i potenti, però, l'onnipotente e onniveggente scaglia la forza scrutatrice e distruttrice della sua parola; mentre per il giusto e sapiente la potenza di Dio è longanimità. Empietà, idololatria, ingiustizia sono debolezze dello stolto. Il vigore fisico, la ricchezza, il coraggio, l'autorevolezza e la potestà, possono considerarsi la forza del sapiente. Anche in *Siracide*, la forza è proprietà del sapiente. Non perché più valente (ἐν πάσῃ ἰσχύι σου: Sir 3,13) un giovane ha diritto di disprezzare suo padre indebolito dalla vecchiaia. Non è da saggi darsi da fare oltre le proprie forze (ἰσχυρότερά σου: Sir 3,21) né seguire sempre la forza (τῇ ἰσχύι σου: Sir 5,2) del proprio istinto. Non è conveniente litigare con il potente (δυνάστου: Sir 8,1), se non si vuole cadere nelle sue mani. Per lo stolto, la sapienza è un fardello pesante (ἰσχυρός: Sir 6,20) più di un macigno. Eppure bisogna sottoporsi con risolutezza (ἐν ὅλῃ δυνάμει: Sir 6,25) al giogo della sapienza perché sono protezione e difesa i suoi lacci (Sir 6,29). Il sapiente non faccia da giudice se non ha forza (μὴ οὐκ ἰσχύσεις: Sir 7,6) d'estirpare l'ingiustizia o d'essere imparziale anche verso il potente (δυνάστου: Sir 7,6); piuttosto riunisca tutte le proprie forze (ἐν ὅλῃ δυνάμει: Sir 7,30) per amare il suo Creatore. Chi si considera un sapiente non faccia prestiti al più forte (ἀνθρώπῳ ἰσχυροτέρῳ: Sir 8,12) di sé, se non vuole perdere tutto. Non dia oltre le proprie possibilità economiche (ὑπὲρ δύναμίν σου: Sir 8,13); non si consegni a una donna al punto da lasciarsene dominare (ἐπὶ τὴν ἰσχύν σου: Sir 9,2). Cerchi, invece, secondo le proprie forze (κατὰ

τὴν ἰσχύν σου: Sir 9,14) di conoscere il prossimo e apprendere il parere del saggio. Un re stolto, per esempio, rovina il suo popolo, mentre la sapienza di un potente (ἐν συνέσει δυναστῶν: Sir 10,3) può far bene sviluppare una città. Il Signore abbatte i potenti (θρόνους ἀρχόντων) quando sono stolti e violenti e al loro posto insedia i miti (πραεῖς: Sir 10,14). Dio non ha risparmiato gli antichi giganti che nella loro violenza (γιγάντων... τῇ ἰσχύι αὐτῶν: Sir 16,7) sono stati dei ribelli. Se saggio, invece, il potente (δυνάστης: Sir 10,24) sarà onorato. Chi è saggio non si associ però a uno più forte e più ricco (ἰσχυροτέρῳ... καὶ λουσιωτέρῳ: Sir 13,2); se un potente (δυνάστης: Sir 13,9) lo chiama, fugga da lui. Si sforzi (κατὰ τὴν ἰσχύν σου: Sir 14,13) di fare del bene agli amici. Chi sostiene (ὁ ἐπισχύων: Sir 29,1) il prossimo osserva i comandamenti. Del prossimo ci si occupi secondo le possibilità (κατὰ δύναμίν σου: Sir 29,20), badando anche di non andare in fallimento. Una sintesi della posizione di fondo del *Siracide* è in 50,29: Chi impara la sapienza è capace (è forte per) di far tutto (πρὸς πάντα ἰσχύσει), sa fare tutto quel che serve per vivere. La forza sta proprio nel mettere in pratica la sapienza. È il saggio il vero forte; mentre lo stolto, anche se sano fisicamente, vigoroso perché giovane, ricco e con potere sugli altri, è forte solo agli occhi dei suoi simili, mentre è un debole dinanzi a Dio. Sapienza e forza sono unite tra loro come debolezza e stoltezza già anche in Giobbe. Elifaz al suo discorso premette una domanda sul potere (ἰσχὺν δὲ ῥημάτων: Gb 4,2) delle parole di Giobbe. Con la sua sapienza Giobbe avrebbe rinvigorito mani infiacchite (χεῖρας ἀσθενοῦς παρεκάλεσας: Gb 4,3); con la forza del suo dire avrebbe sorretto i dubbiosi (ἀσθενοῦντάς: Gb 4,4) e rinsaldato i vacillanti (γόνασίν τε ἀδυνατοῦσιν θάρσος: Gb 4,4). Ora però che soffre, anche lui è debole (Gb 4,5). Il ruggito del leone (σθένος λέοντος: Gb 4,10) si è incrinato (נתעו: Gb 4,10). Grazie a Dio, però, per Elifaz il debole potrà sempre sfuggire al potente (ἀδύνατος δὲ ἐξέλθοι ἐκ χειρὸς δυνάστου: Gb 5,16). Il debole (ἀδύνατος: Gb 5,16) può sperare perché è la bocca del prepotente che sarà chiusa. Di questo, però, non è convinto Giobbe e risponde che la propria forza di sopportazione (τίς γάρ μου ἡ ἰσχύς ὅτι ὑπομένω: Gb 6,11) s'è esaurita; che egli non ha la durezza o durata (μὴ ἰσχὺς λίθων ἡ ἰσχύς μου: Gb 6,12) d'una pietra. Piuttosto, egli si sente fragile come ogni uomo. Non chiede però aiuto (παρ' ὑμῶν ἰσχύος: Gb 6,22) agli amici per liberarsi dalla mano di nemici potenti (ἐκ χειρὸς δυναστῶν: Gb 6,23). Le parole (di chi dice il vero) si corrompono perché egli non intende chiedere aiuto (ἰσχύν: Gb 6,25)? Giobbe non vuole essere considerato uno stolto. A Bildad risponde che il problema vero è in rapporto con Dio, che è saggio e potente (σοφὸς γάρ... κραταιός: Gb 9,4). Solo chi si oppone a Dio non ha scampo. Dio è possente (ἰσχύι κρατεῖ: Gb 9,19) anche per lasciarsi condurre in tribunale: sue forze vincenti sono la sapienza e la giustizia. Giobbe sa di essere impotente dinanzi a un Dio che distrugge il potente (μέγαν καὶ δυνάστην ἀπολλύει: Gb 9,22). Il testo ebraico ha: «distrugge innocente e reo»), e al quale nulla è impossibile (ὅτι πάντα δύνασαι ἀδυνατεῖ δέ σοι

οὐθέν: Gb 10,13, ma l'ebraico è diverso: «eppure queste cose tu le tenevi nascoste dentro; so che questo era il tuo intento»). Anche Zofar parla di una sapiente potenza di Dio (δύναμιν σοφίας: Gb 11,6; nel testo greco della LXX, con δύναμις è tradotto תעלמה, «segreto», la forza nascosta della sapienza). Giobbe sa che in Dio sapienza e potere (σοφία καὶ δύναμις-κράτος καὶ ἰσχύς: Gb 12,13.16) s'intrecciano. Si fondono, per esempio, quando Dio rende stolti i sapienti (Gb 12,17) e rovescia i potenti (δυνάστας: Gb 12,19); quando allenta la cintura agli arconti (ἀτιμίαν ἐπ' ἄρχοντας: Gb 12,21) e si prende cura di quelli che sono al livello più basso (ταπεινοὺς δὲ ἰάσατο: Gb 12,21; questa aggiunta sugli umili è solo nel testo greco). Per Elifaz è davvero impotente il malvagio, che si fa forte contro l'Onnipotente (παντοκράτορος: Gb 15,25). Per il passato, anche Giobbe ha usato la forza della bocca (ἰσχὺς ἐν τῷ στόματι: Gb 16,5), la parola, come con lui ora fanno gli amici per confortarlo, ma inutilmente. Dio gli ha scaraventato contro un esercito (ἔδραμον πρός με δυνάμενοι: Gb 16,14) e così l'energia vitale (σθένος μου: Gb 16,15) gli si è spenta dentro. Per Zofar, un falso potente è chi divora la casa del debole (ἀδυνάτων οἴκους: Gb 20,19) e un falso ricco è chi impoverisce il povero. Giobbe non capisce perché i malvagi siano anche ricchi e prepotenti (Gb 21,7). Elifaz però riprende Giobbe che si chiede che cosa veramente sappia il Forte (ὁ ἰσχυρός: Gb 22,13, Dio). Per Elifaz la forza è proprio quanto più distingue la sovranità dell'Altissimo. Anche Giobbe vuole avvicinarsi al trono dell'Onnipotente, ma per illustrargli le proprie ragioni e sapere se ancora gli risponderà con la forza (ἐν πολλῇ ἰσχύι: Gb 23,6). Chi desidera giustizia non teme neppure colui che tutto può (παντοκράτωρ: Gb 23,16), anche se lo ha già fiaccato con una grinta simile a quella dei malvagi che spingono i deboli (ἀδυνάτους: Gb 24,4) fuori strada o che li costringono (ἀδύνατοι: Gb 24,6) a lavorare senza paga. Il malvagio sa mandare i deboli (ἀδυνάτους: Gb 24,22) in rovina senza che Dio muova un dito (Ma qui, in Gb 24,22, il testo greco, θυμῷ δὲ κατέστρεψεν ἀδυνάτους, si discosta dall'ebraico. Dal contesto non è facile stabilire se il soggetto della frase sia «Dio» oppure il «malvagio», e se «egli nella sua ira ha abbattuto i deboli» [in greco] o se «egli, con il suo potere, ha trascinato i potenti» prolungandone la vita» [in ebraico]. Ambiguità e ironia sono anche nelle parole di Giobbe in risposta a Bildad, in Gb 26,3-4). Con forza (ἰσχύι: Gb 26,12, ma non è facile stabilire qui se si tratta di una convinzione di Bildad o di Giobbe), invece, Dio calma il mare, e nessuno può comprendere la potenza del tuono (σθένος δὲ βροντῆς: Gb 26,14) che è la sua voce. Per gli amici (Zofar, probabilmente), l'Onnipotente (παντοκράτορος: Gb 27,13) fa giustizia contro i potenti (δυναστῶν: Gb 27,13); quelli che non seguono la retta via s'impoveriscono (ἠσθένησαν-דלו: Gb 28,4). Anche Giobbe si vanta di aver liberato il povero dal forte (ἐκ χειρὸς δυνάστου: Gb 29,11) e d'essere stato un padre dei deboli (πατὴρ ἀδυνάτων: Gb 29,16). Ma a lui stesso ora non giova affatto la forza delle mani (ἰσχὺς χειρῶν: Gb 30,2) dei giovani. Piuttosto, è afferrato con violen-

za (πολλῇ ἰσχύι: Gb 30,18) da una mano ancora più possente (χειρὶ κραταιᾷ: Gb 30,21), che sta perseguitando lui, proprio lui che su ogni infelice (ἐπὶ παντὶ ἀδυνάτῳ: Gb 30,25) incontrato aveva pianto. Chi non possedeva nulla, gli ultimi (ἀδύνατοι: Gb 31,16; 31,20; 31,34), sono stati sempre aiutati in rispetto al diritto di tutti al necessario (τὴν ἰσχύν: Gb 31,39). Per Eliu Giobbe è però ora diventato troppo arrogante dinanzi al Forte (ὁ ἰσχυρός: Gb 33,29), dinanzi all'Altissimo, il quale è sempre imparziale verso tutti, ricchi e poveri (Gb 34,19). Dio ha sempre difeso il diritto dei deboli (ἀδυνάτων: Gb 34,20) e colpito il potente (אביר: Gb 34,20); ha indebolito i potenti (כבירים: Gb 34,24) rimpiazzandoli. A Dio il debole si deve rivolgere quando è oppresso (רבים: Gb 35,9). Potenza di Dio è la sua stessa sapienza (δυνατὸς ἰσχύι καρδίας), in base alla quale egli rende giustizia ai poveri (κρίμα πτωχῶν: 36,5-6); e persino ai giusti fa ammettere che sono dei violenti (ὅτι ἰσχύσουσιν: Gb 36,9). L'oppresso invece, che è un debole e impotente (ἀσθενῆ καὶ ἀδύνατον: Gb 36,15), Dio lo libera attraverso la stessa afflizione (עני בעניו: Gb 36,15). Nella sua potenza Dio è il temibile che nessuno eguaglia (ὁ ἰσχυρὸς κραταιώσει ἐν ἰσχύι αὐτοῦ τίς γάρ ἐστιν κατ' αὐτὸν δυνάστης: Gb 36,22). Eppure con tenerezza egli nutre anche il forte (δώσει τροφὴν τῷ ἰσχύοντι: Gb 36,31). Chiunque dinanzi alla potenza del Forte (ὁ ἰσχυρός - δυναστείας αὐτοῦ) deve ammettere la propria impotenza (ἀσθένειαν: Gb 37,5-7). La δύναμις κυρίου, discernibile nella stabilità dei cieli (Gb 37,18: ἰσχυραί), è quanto Giobbe deve notare con attenzione (Gb 37,14; cf. 37,10 [ἀπὸ πνοῆς ἰσχυροῦ]). L'Onnipotente (παντοκράτορος: Gb 37,22), ineguagliabile nella sua forza (τῇ ἰσχύι: Gb 37,23), non è tenuto a risponderne ad alcuno. Solo lui può concedere δύναμις e ἰσχύς anche alle bestie (Gb 40,10-11.16) e tenere a bada anche l'esuberanza (δύναμις: Gb 41,4.14) del Leviathan, che è la distruzione (Gb 41,14) o il terrore dei forti (אלים: Gb 41,17). Finalmente Giobbe confesserà che Dio può davvero tutto (ὅτι πάντα δύνασαι ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐθέν: Gb 41,2) e che la potenza di Dio è sempre sapiente e giusta (Gb 42,3). In *Giobbe* potenza e sapienza sono un tutt'uno: la potenza di Dio è la stessa sapienza creatrice, e la giustizia che governa il creato. La forza degli uomini sta nella loro salute e ricchezza. Al contrario, la debolezza è l'afflizione e la povertà, che Giobbe considera effetti della stoltezza e della malvagità, senza che il forte, Dio, intervenga. Potente può essere anche sinonimo di oppressore oltre che di ricco. Debole è l'afflitto, l'indifeso, lo sfruttato. La coppia «debole:forte» che nel libro si concentra in Gb 4,3-4 (ἀσθενής-παρακαλέω-ἀσθενέω-ἐξίστημι-ἀδυνατέω-θάρσος) viene a trovarsi in un contesto che è sia sapienziale quanto socio-economico. Con la forza, che è lo stesso suo parlare sapiente, Giobbe avrebbe sollevato i meno abbienti. Ma, in Gb 5,15 (ἀδύνατος-δυνάστης) è il misero stesso che si sottrae alle mani del prepotente. In Gb 12,21 (ἄρχων-ταπεινός) è Dio che umilia il presuntuoso e sana l'umile. In Gb 36,19 (ἀνάγκη-ἀδύνατος-κραταιόω-ἰσχύς: ma qui il testo discorda tra ebraico e greco), impotenti sono i poveri e potenti e prepotenti sono i ric-

chi che li sfruttano. Buona parte di queste convinzioni non sono però attribuibili al personaggio Giobbe. Alla fine, tuttavia, anch'egli è convinto che Dio può tutto (δύναμαι-ἀδυνατέω: Gb 10,13), anche l'impossibile (δύναμαι-ἀδυνατέω: Gb 42,2); che la potenza di Dio non è diversa dalla sua sapienza o dalla sua giustizia verso chi è debole; che resterà davvero debole solo chi non riconosce il Forte o gli si oppone, come fanno gli uomini di 1Cor 1,25.

RISULTATI

Scopo del capitolo era di condurre un'indagine in tutta la letteratura in lingua greca, quella biblica della LXX e quella classica ed ellenistica extrabiblica antecedente a Paolo, per rintracciarvi eventuali contatti verbali e semantici con la coppia «debole:forte» del *Corpus Paulinum*. La ricerca ha fruttato abbondanti risultati, rendendo tra l'altro legittimo un confronto tra la LXX e Filone, e per suo tramite tra la LXX e il mondo classico, in virtù dell'unica lingua greca, la stessa usata da Paolo in quanto apostolo nel mondo ellenistico.

Nella LXX, l'esplorazione di un territorio da un punto di vista strategico, da parte di spie israelite, per appurare se ivi il popolo fosse più debole o più forte (Nm 13,18) degli israeliti rivela una mentalità militarista come è presente anche in autori greci (Tucidide, *Historiae* 4.126.4; Lisia, *In Eratosthenem* 12,76; Diodoro, *Bibliotheca historica* 14.45.3), anche se più di qualcuno tra i greci considera iniquo per un forte battersi contro un debole per abbatterlo (Aristotele, *Rhetorica* 1377a); mentre Filone, già nel rapporto tra i due fratelli Esaù e Giacobbe, fa notare come fossero essi ambiguamente pronti a tutto, sia per la guerra se vedevano l'altro più debole, che per la pace se l'altro era considerato il più forte dei due (*Quaestiones et solutiones in Genesim* IV, 7). L'intervento di Dio, che agisce in favore del debole e del forte innocente (Ez 34,16.20), delegittimando il potere della classe dirigente (Ez 45,8), è invece un'affermazione biblica originale rispetto al mondo greco, che quasi ignora Dio o lo rappresenta come un idolo (Euripide, *Hecuba* 795). Il confronto resta qui possibile con Filone, che però è preoccupato per una società in cui, rovesciando i valori tradizionali, il debole e incompetente può diventare potente mentre il potente di-

viene debole (*De somniis* I, 155). Affrontando il tema dell'origine della chiesa di Corinto, in 1Cor 1,26-28, Paolo metterà in evidenza proprio questo rovesciamento di posizioni, ricordando ai lettori l'elezione dei deboli e stolti e l'umiliazione dei forti e dei sapienti, prima potenti. Filone anticipa però Paolo, sostenendo la sua stessa tesi teologica, anche quando descrive come Dio abbia scelto Mosè, strumento debole, per umiliare il molto più potente faraone e insieme l'Egitto con il suo esercito (*De vita Mosis* I, 111).

La LXX, Filone e Paolo coincidono nel sostenere che la potenza di Dio è a sostegno dell'uomo e che l'uomo, pur sempre debole rispetto a Dio, è a Lui associato e da Lui protetto. Nel conflitto tra deboli e forti Dio appare come l'alleato dei primi, rovesciando, per la sua onnipotenza che coincide con la sua misericordia, anche posizioni socialmente consolidate (1Sam 2,4). Quest'alleanza fondamentale di Dio con il debole sarà riscontrabile, per esempio, nell'episodio di David (giovane e inesperto nelle armi) contro Golia (gigantesco campione militare) (1Sam 17), come pure in Gedeone che si batte con pochi uomini contro i madianiti (Gdc 6), e ancora nell'episodio della seducente vedova Giuditta contro l'ufficiale Oloferne (Giuditta).

I confronti possibili tra gli antecedenti di «debole:forte» e Paolo ci sembrano molteplici. Il materiale raccolto in questo capitolo fornisce un più antico termine di paragone con «debole:forte» del *Corpus Paulinum*. Di esso vanno evidenziati tre aspetti in particolare:

(a) il rapporto preferenziale di Dio per i deboli, come risulta soprattutto dall'esame della LXX e Filone, ma anche nelle orazioni di certi oratori classici quando giustificano da un punto di vista religioso e morale un impegno verso i più deboli della società;

(b) l'esistenza nella società e tra gli stati, come tra gli animali, della legge del più forte che, in guerra e in pace, regola persino la famiglia, quando non giustifica espressamente anche la schiavitù del debole e della donna – come risulta dall'esame della LXX e di Filone, ma soprattutto nei classici greci;

(c) l'affermazione, rischiosa per chi la fa, ma altrettanto decisa, della uguaglianza nei diritti tra deboli e forti dinanzi alla legge, soprattutto in tribunale, dove va stabilito inequivocabilmente che l'essere deboli non significa di per sé essere colpevoli, nella stessa misura in cui l'essere forti non presuppone l'essere innocenti, dal momento che l'unico criterio di giudizio valido è la virtù, e dunque

un'etica della giustizia, e non certo le ricchezze o il potere politico e militare.

Almeno questi tre risultati dell'indagine sugli antecedenti di «debole:forte» costituiscono un contesto letterario storicamente importante per ambientare e definire il senso della stessa coppia nel *Corpus Paulinum*, che nasce comunque nella diaspora giudaica e quindi nel mondo greco, e si rivolge essenzialmente a giudei e greci in κοινὴ διάλεκτος del tempo.

Resta ora da intraprendere l'esame di *1/2Corinti* e *Romani* per concludere la verifica e utilizzare nell'esegesi contatti verbali, somiglianze e differenze linguistiche, possibili connessioni o correlazioni tra Paolo e Filone e i classici. Sarà lo stesso testo di Paolo ad evidenziare quel che egli dirà di nuovo, originale e diverso su «debole:forte» che, come si è tentato di mostrare, è comunque una struttura concettuale che egli ha in comune soprattutto con la LXX.

Capitolo terzo

«DEBOLE:FORTE» IN *1CORINTI*

In *1* e *2Corinti* la coppia «debole:forte» è adoperata essenzialmente in riferimento alla chiesa di Corinto, a Paolo nello svolgimento del suo apostolato[1] e anche, o soprattutto, a Cristo e Dio. L'attribuzione della coppia a questi soggetti diversi sarà da noi indagata, e nell'esame della corrispondenza tra Paolo e i corinzi verranno affrontati anzitutto problemi circa l'ambiente storico e letterario delle due lettere. Solo successivamente sarà esaminata in particolare *1Corinti,* che rappresenta senza ombra di dubbio il più importante contesto di «debole:forte»; saranno poi verificate le occorrenze dei due termini, anche se separati tra loro, nei capitoli 1Cor 5-14.

Tra questi, particolare attenzione sarà prestata alla sezione 1Cor 8-10, prima di esaminare l'ultima occorrenza in 1Cor 15,43.

1. Problemi storico-letterari

Nell'esame della coppia «debole:forte», che si concentra[2] soprattutto nella corrispondenza con i corinzi, tenteremo di definire in

[1] Per P. BONNARD, «Faiblesse», 64-65, «la notion de puissance est concentrée sur le ministère apostolique de la prédication du Christ crucifié et ressuscité» e per Paolo «sa faiblesse correspond au coeur même de la révélation qui est l'"affaiblissement" historique de Dieu en Jésus-Christ».

[2] Nel *Corpus Paulinum*, con esclusione di *1/2Corinti* e *Romani*, quindi in Gal, Ef, Fil, Col, 1Ts, 2Ts, 1Tm, 2Tm, Tt, è usato lo stesso vocabolario della coppia «debole:forte», vale a dire, ἀδύνατος-ἀσθένεια-ἀσθενέω-ἀσθενής e δύναμις-δυνατέω-δυνατός-ἰσχυρός (Nessuna di queste parole compare però in Fm). In particolare, ἀδύνατος, ricorre 2 volte; ἀσθένεια 11; ἀσθενέω 17; ἀσθενής 14; δύναμις 49; δυνατέω 3; δυνατός 12; ἰσχυρός 5. Anche in Paolo, come in generale nel NT, il concetto di forza (69 volte) è menzionato più di debolezza (44 volte). La concentrazione dei due temi è proprio però in *1/2Corinti* e *Romani*, in cui le 8 parole elencate ricorrono 88 volte, sulle 114 del *Corpus Paulinum*, in 66 versetti sui 92, in 47 forme sulle 51. È dunque Paolo che, nel NT, usa maggiormente il vocabolario della forza e della debolezza. Il fenomeno letterario più interessante è che la coppia letteraria «debole:forte», nelle sue diverse forme, ricorre una dozzina di volte e *solo* in *1Corinti*, *2Corinti*, *Romani*.

primo luogo i destinatari, diversi personaggi della chiesa di Corinto[3], in relazione tra loro, oltre che, naturalmente, il senso di quel che Paolo detta o scrive e le ragioni della scelta di tali contenuti. Per questo motivo ci è necessario affrontare la problematica storica e letteraria dietro e dentro la *1* e la *2Corinti*.

Al riguardo, la storia dell'esegesi registra diverse questioni ancora aperte, che subordinano, a seconda delle risposte che ad esse si diano, la stessa interpretazione dei singoli testi.

(a) Quante sono le lettere intercorse tra Paolo e i corinzi?

(b) In che rapporto è Paolo con i suoi destinatari?

(c) Che cosa era accaduto d'importante nella chiesa alla quale Paolo s'era sentito in dovere di scrivere così a lungo?

Sono queste alcune delle domande di ambientazione storica a cui è importante dare una risposta per un corretto approccio metodologico all'esame di «debole:forte» nella 1Cor.

1.1. Lingua greca di autore ebreo

Per quanto contestabili, date e località d'origine delle attuali due lettere[4] ai corinzi bastano per indicare la loro appartenenza ad un mondo culturale che Paolo, giudeo di Tarso[5], ha frequentato e conosciuto fin dai primi anni della sua vita. Il greco è stata la lingua in cui egli ha effettivamente pensato, parlato e scritto: Paolo è dunque un autore di lingua greca, anche se per formazione e nel modo di pensare resta giudeo della diaspora[6]. Le stesse figure di stile, non ultimo il

[3] Alla città greco-romana di Corinto si riferisce esplicitamente in 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; 1,23, mentre di greci parla più spesso, persino in Rm 1,14.16; 2,9-10; 3,9; 10,12 oltre che in 1Cor 1,22.24; 10,32; 12,13. Mai però i corinzi sono detti greci in *2Corinti*.

[4] J.A. FITZMYER, *The Acts*, 138-141, suggerisce un suo ordine storico d'indagine e di trattazione per la coppia «debole:forte». Considera la composizione di *1Corinti* precedente a *2Corinti* e a *Romani*, l'unico altro documento che registra «debole:forte» (in Rm 15,1). Gli anni 56-58 d.C. delimiterebbero il contesto storico delle tre lettere.

[5] At 9,11; 9,30; 11,25; 21,39; 22,3. Le scuole erano affollate di studenti del posto ma qualche filosofo di Tarso insegnava persino a Roma; M.J. MELLINK, «Tarsus», 518-519.

[6] Rivolgendosi alla folla che intendeva linciarlo a Gerusalemme, Paolo parla in «dialetto ebraico», o l'aramaico (At 21,40; 22,2). Quando però scrive in greco, sebbene dica di voler evitare dimostrazioni più elaborate di retorica (1Cor 2,1-4), le sue lettere usano figure stilistiche come: chiasmo (1Cor 3,17), litote (Rm 1,28) dove si attenua un concetto mediante la negazione del suo contrario, allitterazione (2Cor 6,3) con la ripetizione del medesimo suono in parole contigue, *climax* (Rm 8,29-30), *oxymoron* (2Cor 6,9) e paronomasia (2Cor 3,2) con l'accostamento di parole che presentano una somiglianza fonica. Affronta i suoi oppositori sofisti (in 2Cor 10-13) usando le loro tecniche e procedure; E.M. YAMAUCHI, «Ellenismo», 533s.

ricorso alla coppia «debole:forte» classificabile di volta in volta come *correctio*, *oppositio* («opposizione, contrasto»), *antitesi*[7] e ossimoro, sono già un indizio sufficiente per ritenere che abbia usato con particolare proprietà stilistica un vocabolario tutto tratto dall'ellenismo[8].

Paolo s'è sovente avvalso di termini che supponevano un suo coinvolgimento personale, polemico, restando in un dialogo sempre intelligente e aperto con lettori greci[9] e «giudei»[10] ellenizzati. «Anche certi filosofi epicurei e stoici discutevano con lui»[11] (At 17,18).

1.2. Profilo dei destinatari

Numerose, anche nelle attuali due lettere ai corinzi, sono le citazioni dall'AT, in buona parte estratte dalla LXX[12].

[7] Già AGOSTINO, *De civitate Dei* XI, 18, si rende conto di questo «artificio» letterario di Paolo leggendo 2Cor 6,4-10 e lo commenta: «nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus accomodaret atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam quibusdam quasi antithetis honestaret, antitheta enim quae appellantur in ornamentis elocutionis sunt decentissima, quae latine ut appellentur opposita vel, quod expressius dicitur, contraposita, non est apud nos huius vocabuli consuetudo, cum tamen eisdem ornamentis locutionis etiam sermo latinus utatur, immo linguae omnium gentium, his antithesis et Paulus apostolus in secunda ad Corinthios epistula illum locum suaviter explicat ubi dicit: "per arma iustitiae"». N. SCHNEIDER, *Die rhetorische*, 11-30, fa un lungo elenco di «antitesi» e «Gegensätze» prendendo in considerazione soltanto sette lettere paoline (Rm, 1/2Cor, Gal, Fil, 1Ts, Fm). Dove ricorre «debole:forte» (in Rm, e in 1/2Cor) Schneider fa un elenco di 315 versetti (Rm: 131; 1Cor: 105; 2Cor: 79) in cui ricorre almeno un'antitesi o comunque una coppia di termini contrari. Da un esame di Autori che hanno studiato le antitesi paoline, quali M.J. LAGRANGE, *Romains*, LVIII; G. THILS, *Pour mieux*, 17-26; G. NÉLIS, «L'antithèse», 360-387; A. BRUNOT, *Le génie*, 28-35; W.H. TAYLOR, *The Antithetic*, 4-12; N. SCHNEIDER, *Die rhetorische*, 7, e altri che hanno studiato antitesi, concordano nel sostenere che temi importanti della teologia di Paolo sono espressi per mezzo di questa forma stilistica.

[8] Poiché la Torah non proibiva lo studio di materie d'ispirazione greca come letteratura, teatro, filosofia, arte e atletica, molti Giudei si adattarono progressivamente in vario modo alla cultura greca; E.M. YAMAUCHI, «Ellenismo», 528.

[9] I greci di Atene avevano rifiutato il discorso di Paolo quando aveva accennato alla risurrezione di un uomo (At 17,18.32); a Corinto, i «giudei» motivavano invece la loro ostilità a un giudeo, che in base alle Scritture, tentava di fare accettare Gesù, un uomo, e per di più crocifisso secondo la legge, come il vero messia (At 18,5.28). Né un uomo «potente» per la risurrezione, né un Cristo crocifisso per debolezza erano messaggeri e messaggi persuasivi.

[10] Una rottura tra i «giudei» di Corinto e Paolo era stata inevitabile, secondo il racconto di Luca: «unanimemente» essi erano insorti contro Paolo trascinandolo dinanzi al fratello del filosofo Seneca, Gallione, proconsole che fungeva da governatore dell'Acaia, la provincia romana a cui apparteneva la città di Corinto. Paolo era accusato di persuadere l'uditorio a rendere culto a Dio in un modo contrario alla legge (At 18,13: παρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει). Per Gallione l'accusa era di poco conto; era solo una questione di parole, o di nomi e d'una «legge» (At 18:15: περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου) d'un popolo a cui anche Paolo apparteneva.

[11] CEI 2369.

[12] Prendendo in considerazione anche solo la *1Corinti*, citazioni o allusioni all'AT sono numerose. Così, in 1Cor 3,20 (Sal 94,11), in 5,13 (Dt 17,7 e al.), in 10,7 (Es 32,6), in 10,26 (Sal 24,1), in 15,27 (Sal 8,7), in 15,32 (Is 22,13), in 15,45 (Gn 2,7) il testo delle citazioni corrisponde alla LXX ma anche al TM. Invece in 1Cor 3,19 (Gb 5,13), la citazione corrisponde al TM ma non alla LXX. In

Da un punto di vista culturale, religioso e storico, Paolo si trovava in un mondo diviso da un secolare conflitto tra «giudei e greci»[13]. Egli scriveva per farsi capire sia dagli uni che dagli altri. Tuttavia vie-

1Cor 6,16 (Gn 2,24), la citazione corrisponde letteralmente alla LXX ma non al TM. In 1Cor 1,19 (Is 29,14), in 1,31 (Ger 9,23), in 2,16 (Is 40,13), in 9,9 (Dt 25,4), in 14,21 (Is 28,11-12), in 15,54 (Is 25,8), in 15,55 (Os 13,14) le citazioni non corrispondono esattamente né alla LXX né al TM. 1Cor 2,9 (Is 64,3 con 65,16?) e 1Cor 15,25 (Sal 110,1) sono casi discussi: cf. M. SILVA, «Antico», 78.

[13] Un contesto in cui si alternano e intrecciano debolezza e forza in *Daniele* è anche lo scontro tra giudei e gentili (spesso greci) e tra re locali e regni stranieri (Seleucidi e Tolomei) in Palestina. La vittoria non è del più forte se non quando è anche il più astuto e violento. Si notino termini di potenza e il loro avvicendarsi in Dn 11,3.5-7. Quando, grazie alla sua ricchezza, un quarto re di Persia sarà diventato potente (πλουτήσει πλοῦτον μέγαν... ἐν τῷ κατισχῦσαι: Dn 11,2) insorgerà contro tutti i regni di Grecia. Sorgerà allora un re potente (δυνατός: Dn 11,3). Quando però questi si solleverà (ἐν τῷ ἀναστῆναι αὐτόν: Dn 11,4) il suo regno sarà frantumato – οὐδὲ κατὰ τὴν κυριείαν αὐτοῦ ἣν ἐδυνάστευσε (Dn 11,4). Il re del sud (dell'Egitto) diventerà forte (ἐνισχύσει: Dn 11,5); ma uno dei suoi principi sarà più forte (κατισχύσει αὐτόν: Dn 11,5). Dopo qualche tempo la figlia del re del sud verrà dal re del nord per accordi di pace. Ma ella sarà debole (οὐ μὴ κατισχύσῃ... οὐ στήσει ἰσχύν: Dn 11,6) perché la tradiranno. Tra nord e sud ci sono lotte dinastiche. Dn TH 11,19 (εἰς τὴν ἰσχύν τῆς γῆς αὐτοῦ καὶ ἀσθενήσει) mostra come un forte re straniero del nord sia in realtà impotente (Dn 11,19) dinanzi alle sue stesse forze armate. Astuto sarà Antioco IV Epifane (Dn 11,23.24.25.37.39), ma anche per lui – ἐν θυμῷ ἰσχυρῷ (Dn 11,44) – giungerà la fine. La diversità tra loro è già evidente a partire dai libri dei Maccabei. La narrazione del conflitto tra le due etnie inizia con Apollonio, greco, che aveva schierato un grande esercito (δύναμιν: 1Mac 3,10) contro Israele. Anche Seron, comandante delle forze armate di Siria, aveva raccolto un forte (ἰσχυρά) contingente di empi, come vengono considerati i greci. Quando i giudei si videro contro uno schieramento così forte (ἰσχυρόν: 1Mac 3,17) tremarono di paura. Giuda però li incoraggiava ricordando loro che molti avrebbero potuto cadere in mano a pochi (1Mac 3,18), perché la vittoria finale non dipende da un esercito ma dal cielo (οὐκ ἐν πλήθει δυνάμεως νίκη... ἐστίν ἀλλ'ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἰσχύς: 1Mac 3,19). Così Seron, il forte greco, fu messo in fuga dal piccolo e meno armato Giuda (1Mac 3,23). Quando però Antioco ne venne a conoscenza, radunò le sue forze: un esercito numeroso, ben armato (τὰς δυνάμεις... παρεμβολὴν ἰσχυρὰν σφόδρα: 1Mac 3,27) e impose a Lisia di eliminare senza indugio Israele (δύναμιν τοῦ ἐκτρῖψαι…τὴν ἰσχὺν Ἰσραήλ: 1Mac 3,35) cancellandone persino il ricordo. Lisia convocò tre uomini forti (δυνατούς: 1Mac 3,38) tra i più fedeli al re e in testa ad un contingente scelto li inviò contro Giuda. Giuda incoraggiava i suoi a farsi forza (εἰς υἱοὺς δυνατούς: 1Mac 3,58) contro quegli empi stranieri. Gorgia tentò di sorprendere Giuda impiegando uomini. scelti (1Mac 4,1), ma Giuda lo prevenne (οἱ δυνατοὶ πατάξαι τὴν δύναμιν: 1Mac 4,3) a Emmaus. Al momento dello scontro, incoraggiò i pochi con lui a non temere il numero dei pagani, riflettendo sulla propria storia, quella del faraone che quando aveva inseguito con la sua armata (ἐν δυνάμει: 1Mac 4,8-9) i padri ebrei nel Mar Rosso era stato disfatto, secondo quel che si racconta. I pagani furono battuti (1Mac 4,14). L'anno successivo, tuttavia, Lisia mise insieme ben sessantamila uomini per disfarsi dei diecimila giudei che obbedivano a Giuda (1Mac 4,28-29). Quando questi si vide di fronte l'imponente accampamento (παρεμβολὴν ἰσχυράν: 1Mac 4,30) greco, pregò Dio, salvatore d'Israele, di fiaccare i nemici – τὸ ὅρμημα τοῦ δυνατοῦ (1Mac 4,30); che spezzasse innanzitutto l'audacia (ἰσχύος αὐτῶν: 1Mac 4,32) di quegli empi. Ciò che avvenne fu, secondo il racconto, un vero scompiglio nelle fila di Lisia che desistette e se ne tornò ad Antiochia a cercare rinforzi (1Mac 4,35). In conclusione, la coppia «deboli:forti» sembra la struttura letteraria di base di 1Maccabei che narra di scontri tra ellenismo culturalmente, politicamente e militarmente forte – e giudaismo. Nell'antico antagonismo tra «greci e giudei» (cf. anche Rm 3,9; 10,12; 1Cor 1,24; 10,32; 12,13), i giudei quindi sono quelli che si fanno forza e si difendono con forza a partire dalla fedeltà alla legge e alle tradizioni dei padri. Simile alla situazione descritta fin qui è quella di 2Maccabei, dove, tuttavia, il redattore non identifica esplicitamente religione e patriottismo. Assegna piuttosto il primato d'onore non ai coraggiosi difensori del giudaismo ma ai suoi martiri. Forti sono gli oppressi in quanto resistono alla violenza degli idolatri.

ne da chiedersi fino a che punto una sua chiesa composta da «giudei e greci» fosse in grado di seguire il filo di un discorso scritturistico senza perdersi dietro le tante citazioni che dovevano essere accettate come autorevoli ed esatte; quanti «greci» potessero davvero capire le citazioni dalle Scritture dei giudei; in quale misura potessero giovare a «giudei e greci» i contenuti delle lettere di Paolo.

Nell'antica città di Corinto vivevano giudei già credenti in Cristo come Aquila e Priscilla, scacciati da Roma[14] per ordine dell'imperatore (At 18,2). Paolo, proveniente da Atene, li aveva incontrati. A Corinto egli aveva cominciato a discutere di sabato cercando «di persuadere giudei e greci»[15] (At 18,4), che frequentavano la sinagoga di cui era capo Crispo, divenuto presto anch'egli credente nel vangelo. Oltre Crispo non erano però molti i veri «giudei»[16] che avevano aderito a Cristo (At 18,5-8). Da tanti di loro, rimasti increduli, Paolo era stato denunciato per avere indotto «la gente» (cioè altri giudei) a onorare Dio in un modo non conforme alla «legge» (At 18,13-15). Questo avvenne quando Gallione[17] aveva solo da poco assunto la carica di «proconsole» (At 18,12)[18] e ne era nato un grave disordine cittadino. L'ufficiale s'era rifiutato di dirimere la questione, che secondo la legge di Roma riguardava cose astratte, come lui considerava dottrine o leggi dei giudei, non facendo così neppure tanto mistero del suo antisemitismo (At 18,14-17).

In seguito al primo soggiorno di Paolo[19], durato circa un anno e

[14] Nel 49 d.C. secondo molti storici; R. RIESNER, «Corinto», 347.

[15] CEI 2371.

[16] Corinto vantava una significativa comunità di giudei, che godevano del diritto, riconosciuto dall'amministrazione romana, di regolare tra loro i loro affari interni (At 18,8.17). FILONE, *Legatio ad Gaium* 281-282, l'elenca come una città della diaspora; S.J. HAFEMANN, «Corinzi», 313. La testimonianza archeologica più importante della presenza in essa di «giudei» è un'architrave che riporta: «sinagoga degli ebrei». Non è possibile stabilire l'età di quest'iscrizione a causa della fattura grossolana delle sue lettere; J. MURPHY-O'CONNOR, *St Paul's*, 78s. Al tempo di Paolo Corinto era diventata un crogiolo di culture (greca e romana, per es.), filosofie, stili di vita e religioni e dava la sensazione d'un centro cosmopolita in rapida espansione economica; S.J. HAFEMANN, «Corinzi», 313s.

[17] La sua carica, alle dirette dipendenze del senato romano, durava un solo anno, l'anno 52, come si è appurato da una iscrizione; quindi i fatti potrebbero essere avvenuti quell'anno, secondo le informazioni raccolte da M. REASONER, «Sistemi», 1462s. Per l'iscrizione, W. DITTENBERGER, *Sylloge*, 2.801.

[18] Con R. RIESNER, «Corinto», 347.

[19] Paolo potrebbe essere arrivato a Corinto la prima volta attorno al 51 d.C. per restarvi almeno 18 mesi (At 18,11). J.J. KILGALLEN, *First*, 11: «Such a lengthy stay must mean that Paul found a good number of Corinthians willing to listen to him and believe what he said». Per il numero di credenti J. MURPHY-O'CONNOR, *St Paul's*, 155-158, non è così ottimista, pensando a non più d'una cinquantina, quanti potrebbero stare in una comoda casa di un benestante di Corinto.

mezzo (At 18,11), a Corinto s'era stabilita una comunità di credenti prevalentemente greci di origine (At 18,4), o «pagani» (At 18,6), evidentemente adulti[20] e inseriti in una cultura greco-romana[21]. In 1Cor 9,22 Paolo confesserà d'essersi adattato anche ai greci, eredi naturali, se non altro per la lingua in comune, di scrittori e oratori molto più antichi.

È a questo punto che la nostra attenzione può spostarsi su un profilo del lettore tipico[22] che Paolo aveva in mente scrivendo. Viene così a trovarsi in primo piano il rapporto tra la chiesa e il suo apostolo fondatore, insieme a quelle caratteristiche peculiari di una comunità cristiana ancora giovane, all'interno dell'ambiente sociale e religioso di Corinto e dell'intera regione Acaia (1Cor 16,15; 2Cor 1,1).

[20] J.J. KILGALLEN, *First*, 7: «Since all Corinthian Christians were, as far as we know, adult converts, we can presume that they came to Christianity from lives formed for quite some time according to the mixture of ideas and beliefs each person had absorbed to himself».

[21] Corinto era situata ai piedi dell'Acrocorinto (m 573), a sud dell'istmo lungo poco più di sette km, che collegava il Peloponneso con il resto della Grecia e separava i golfi di Saronico e di Corinto. La sua ubicazione era strategica sia dal punto di vista militare che commerciale. Corinto controllava il movimento per via terra tra l'Italia e l'Asia, come pure il traffico tra i due porti di Lecheo, a due km e mezzo a nord, e di Cencre, a poco più di otto km verso oriente. Un sistema di trasporto fra questi due porti permetteva di evitare il periplo del Peloponneso, ritenuto pericoloso. Questo trasporto era facilitato da una strada lastricata attraverso l'istmo, che era stata costruita nel VI sec. a.C. Corinto era pertanto conosciuta come città ricca per le sue tariffe e il commercio e come un crocevia per le idee e il traffico del mondo; STRABONE, *Geographica* 8.6.20-23. Da un'osservazione di Plutarco risulta che Corinto era il centro finanziario della Grecia; J. MURPHY-O'CONNOR, *St Paul's*, 105. Quanto grande fosse la ricchezza di alcuni cittadini di Corinto è dimostrato dal fatto che il presidente dei giochi istmici offriva spesso il vitto all'intera città; PLUTARCO, *Quaestiones convivales* VIII, 4,1. Come ricco centro di commercio e di marinai, la Corinto greca era chiaramente famosa per i suoi vizi, specialmente la sua corruzione sessuale, e per i suoi molti templi e riti religiosi. Aristofane (450-385 circa a.C.) coniò perfino il verbo κορινθιάζομαι («comportarsi come un abitante di Corinto» o «fornicare») in relazione alla fama della città. Platone usava il termine «fanciulla corinzia» come eufemismo per prostituta, J. MURPHY-O'CONNOR, *St Paul's*, 56. Sebbene la sua precisione storica sia discussa, la descrizione di Strabone di mille prostitute nel tempio di Afrodite dà un'immagine di città i cui molti templi esercitavano un ruolo importante nell'immoralità dei cittadini, cf. STRABONE, *Geographica* 8.6.20, scritta dapprima nel 7 a.C. e leggermente riveduta nel 18 d.C.; per queste notizie si veda S.J. HAFEMANN, «Corinzi», 312s. e R. RIESNER, «Corinto», 347. Dopo che Corinto fu ristabilita nel 44 d.C. come città romana, ricevette un rapido afflusso di persone. Divenne ben presto la terza città dell'impero, dopo Roma e Alessandria. Oltre ai veterani e ai molti delle classi più basse che si spostavano a Corinto, si stabilirono in essa anche molti liberti da Roma, servi affrancati la cui condizione era però di poco superiore a quella di uno schiavo. La ripopolazione della Corinto che Paolo conosce aveva fornito ai romani un'occasione per diminuire il sovraffollamento di Roma e ai liberti una possibilità di trarre vantaggio dall'opportunità socioeconomica offerta da Corinto; S.J. HAFEMANN, «Corinzi», 313.

[22] La stessa difficoltà di seguire il complesso argomentare dell'apostolo suggerisce d'immaginare caratteristiche nel pubblico difficilmente verificabili nella realtà: si sarebbe dovuto trattare di cristiani familiarizzati con i testi greci della Scrittura ebraica e capaci di coglierne il senso secondo la nuova interpretazione, cristiana, di Paolo.

Questo particolare contesto necessariamente influenzò[23] allora e ancora influenza l'interpretazione di *1/2Corinti*. Queste lettere furono scritte[24] da Paolo per mantenere vivi i rapporti già stabiliti di persona con la prima e poi con una successiva proclamazione orale del vangelo. Proprio però per la diversità d'origine dei destinatari è difficile pensare che Paolo s'aspettasse d'essere compreso[25] subito, ad una prima pubblica lettura dei suoi scritti, senza che questi finissero con il risvegliare anziché smorzare la discussione o le già endemiche divisioni.

Chi e quanti erano i destinatari delle lettere di Paolo?

Se riuscivano a radunarsi in una casa privata, come quella di Gaio (1Cor 1,14; 14,23.26; Rm 16,23) o anche nella «casa di Stefana» (1Cor 1,16; 16,15)[26], la «chiesa» di Corinto (1Cor 1,2) non doveva fisicamente poter contare moltissimi membri[27], anche se, per ammissione dello stesso Paolo, vi facevano prevalentemente parte personaggi appartenenti agli strati più umili della società[28] (1Cor 1,26-28). Gli individui istruiti, come Crispo (1Cor 1,14.18), erano probabilmente in minor numero.

Pare d'altra parte certo che le lettere di Paolo arrivassero a destinazione per mezzo di persone capaci (1Cor 16,3; At 15,23.30)[29] di

[23] Con S.J. HAFEMANN, «Corinzi», 312.

[24] È probabile che Paolo, più che scrivere di sua mano le lettere, normalmente le abbia dettate o suggerite ad uno scrivano di lingua greca (Rm 16,22: ἐγὼ Τέρτιος ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν; Fm 19: ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί) già con l'esplicita intenzione di farle leggere ad alta voce, pubblicamente, in assemblea (1Cor 5,9; 16,3; 2Cor 1,13-14; 3,1-7; 7,8; 10,9-11; Rm 16,22) – come nelle sinagoghe (At 17,10.17 e 18,19.26) si leggevano, si spiegavano e commentavano i brani della Scrittura (At 13,15).

[25] P. TOSELAND, «"Pearls"», 124-144.

[26] O insieme a «quelli di Cloe» (1Cor 1,11)?

[27] Per J. MURPHY-O'CONNOR, *St Paul's*, 155-158 si tratta di una cinquantina di persone: quante possono essere ospitate in una casa anche grande dell'epoca. Se quindi le due lettere canoniche riportano il nome di 14 cristiani, si può conoscere una notevole parte della comunità; G. THEISSEN, *Studien*, 255s.

[28] Il contesto sociale e culturale d'origine fu tra le cause di divisione, che Paolo considerò un grave problema della chiesa (1Cor 1,10; 11,18-19). I più ricchi, che potevano disporre di tempo e di beni, erano i primi ad arrivare alle riunioni, accolti presumibilmente con premura dai padroni di casa altrettanto benestanti: con R. RIESNER, «Corinto», 347. In tal modo, proprio l'assemblea per celebrare la cena del Signore (1Cor 11,33) e l'unità del solo «corpo di Cristo» (1Cor 10,16; 12,27) diventava il luogo e il momento in cui le differenze tra le membra deboli e forti (1Cor 12,20-22) diventavano più umilianti (1Cor 11,18.33s).

[29] Alcune supposizioni potrebbero a questo punto diventare verosimili: che le lettere venissero lette e spiegate con l'aggiunta d'informazione orale e quindi non da qualsiasi membro della comunità, ma da chi più di altri conosceva il pensiero di Paolo e poteva leggere e commentarne gli scritti. Con chi precisamente si potrebbero identificare questi lettori? Verosimilmente si trattava anzitutto dei latori della lettera (At 15,22-23.30) insieme ai membri più istruiti della comu-

leggerle[30] e spiegarle pubblicamente[31]. Mediando, così, con l'autorità dell'apostolo anche la sua parola, questi possibili interpreti[32] andavano costituendo, proprio sulla base delle lettere di Paolo, un primo nucleo autorevole di riferimento per la giovane chiesa corinzia.

A questo punto sorge il problema del numero delle lettere indirizzate da Paolo ai Corinzi[33]. L'apostolo stesso fa menzione,

nità, come poteva essere il capo di casa dove la comunità si riuniva e che aveva conosciuto e ascoltato direttamente l'apostolo. In 1Cor 1,11, viene nominata la gente di Cloe come degli informatori di Paolo sulla situazione difficile della comunità. In *Atti* è registrato il caso di una coppia di giudei, Aquila e Priscilla, che dopo aver ascoltato Apollo lo prendono in disparte e gli espongono con maggiore esattezza la via di Dio (At 18,26). In Rm 16,1 è menzionata Febe, diaconessa nella chiesa di Cencre.

[30] Da qualche indizio come Col 4,16: καὶ ὅταν ἀναγνωσθῇ παρ' ὑμῖν ἡ ἐπιστολή, ποιήσατε ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ, ἀναγνωσθῇ, l'ipotesi di una lettura pubblica risulta realistica.

[31] Costoro conoscevano le Scritture; perché giudei, potevano aver occupato anche un ruolo importante nella sinagoga, come nel caso Crispo a Corinto, menzionato in At 18,8, oppure perché di origine gentile, già onoravano Dio prima di diventare cristiani, come Tizio Giusto, menzionato in At 18,7 per aver ospitato Paolo nella sua casa accanto alla sinagoga. Non potrebbe essere stato questo anche un primo ruolo di Tito, latore di messaggi (menzionato ai corinzi in 2Cor 2,13; 7,6.13-14; 8,6.16.23; 12,18) e coinvolto nella cosiddetta «lettera tra le lacrime» di Paolo (2Cor 7,6-13)? Il compito però di spiegare le lettere di Paolo non lo esauriscono i primi e più colti cristiani.

[32] Nel caso di Corinto, pensare che si trattasse di persone di «scienza» (1Cor 1,5), e quindi di cristiani forti a cui si associa lo stesso Paolo (1Cor 8,1) potrebbe diventare spontaneo.

[33] Fin dalla pubblicazione nel 1776 di J.S. SEMLER, *Paraphrasis*, l'unità della *2Corinti* è in questione. A. HAUSRATH, *Der Vier-Capitel-Brief*, nel 1870 difese la divisione di 2Cor in due lettere: 2Cor 1-9 e 2Cor 10-13, identificando questi ultimi quattro capitoli con la «lettera severa», con cui ha rattristato i corinzi, e che sarebbe menzionata in 2Cor 2,4 e 7,8; e che questa lettera era un'appendice di un'altra lettera di raccomandazione di Paolo, scritta dai fratelli di Efeso. Il peso della teoria di Hausrath poggia sulla convinzione che i capitoli 2Cor 1-9 siano stati scritti dopo 2Cor 10-13. K. LAKE, *The Earlier*, 155, riteneva 2Cor 10-13 un frammento della «lettera severa». C.H. BUCK, «The Collection» 5, considera invece difficile identificare la «lettera severa» con 2Cor 10-13 facendo notare una serie di corrispondenze sinottiche tra 1Cor 4,18.19.21.14 (sic!) con 2Cor 1,23b; 2,3a.9 e con 2Cor 13,2.10a; 10,6. G. BORNKAMM, «The History», 258-264, che divide *2Corinti* in 5 lettere, considera 2Cor 10-13 la seconda (B), identificandola con quella menzionata in 2Cor 2,4. L'ipotesi di Bornkamm, condivisa anche da altri, si basa sulla reale difficoltà di considerare 2Cor 10-13 la continuazione e non un anticipo di 2Cor 1-9. L'opinione di Bornkamm, tuttavia, resta solo un'ipotesi: se la B, la «lettera delle lacrime» (2Cor 2,4), fosse stata occasionata, come egli ritiene, dalla cattiva condotta di un individuo, di costui, in 2Cor 10-13, ci dovrebbe essere qualche traccia riconoscibile, il che invece non risulta. Piuttosto, la discontinuità tra 2Cor 10-13 e 2Cor 1-9 potrebbe fare ipotizzare che 2Cor 10-13 costituisca parte d'una lettera a sé (lettera B), occasionata da uno sviluppo inatteso della situazione a Corinto in seguito all'invio da parte di Paolo di 2Cor 1-9 (lettera A). Anche questa ipotesi, formulata, tra gli altri, da J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second Letter», 816, non è facilmente verificabile, in quanto almeno l'attuale 2Cor 1-9 non termina con gli abituali saluti di una lettera, né 2Cor 10-13 inizia con l'altrettanto abituale presentazione che lo scrivente fa di sé. Con una ricostruzione logica e cronologica del difficile rapporto tra Paolo e i corinzi, BATEY, «Paul's», 139-146, arriva alla conclusione che 2Cor 1-9 sia una lettera scritta nel novembre 54 e inviata a Corinto forse a mezzo di Tito e di altri due fratelli che lo accompagnavano. Immediatamente dopo l'arrivo in Macedonia e dopo una sua visita lampo, la sua seconda volta a Corinto, Paolo avrebbe scritto 2Cor 10-13 nei primi giorni della primavera del 55, ferito e indignato contro chi l'aveva considerato debole

al plurale, di «lettere» che egli avrebbe scritto prima di 2Cor 10-13. La *1Corinti* non sarebbe quindi l'unico testo inviato da Paolo ai Corinzi prima di 2Cor 10-13? Già in 1Cor 5,9 («vi ho scritto nella lettera di non immischiarvi con gli impudichi») Paolo testimonia di aver inviato almeno un altro scritto prima dell'attuale *1Corinti*, e quest'ultima, almeno a partire da 1Cor 5,9[34], era stata inviata proprio con lo scopo di fornire ai Corinzi strumenti per meglio interpretare una lettera precedente capita male.

Quante missive Paolo abbia indirizzato ai Corinzi non è chiaro, e sono state avanzate ipotesi a tal proposito[35]. Né dirimere la questione gioverebbe allo scopo che ci si è prefissi con questo lavoro, mentre di gran lunga più importante ci sembra individuare e tenere presenti le motivazioni specifiche che indussero Paolo a scrivere le lettere che ci sono pervenute, informazioni da lui ricevute (1Cor 1,11) o precise domande (1Cor 7,1) invia-

(2Cor 10,1-10) durante la sua seconda visita alla chiesa. In questi quattro capitoli, 10-13, Paolo minaccerà una sua terza visita a Corinto (2Cor 10,2; 12,14.20-21; 13,1) durante la quale chi lo avesse considerato debole (2Cor 10,10) sarebbe dovuto restare disingannato (2Cor 13,2). Tuttavia, questa terza visita a Corinto, pianificata di ritorno a Gerusalemme, Paolo non l'avrebbe mai fatta. Neppure Batey però convince tutti. F.F. BRUCE, *An Expanded*, 122-123, trova troppo brusco il passaggio tra 2Cor 1-9 e 2Cor 10-13 per rinunciare all'ipotesi che questi ultimi quattro capitoli non costituiscano la «lettera severa», scritta prima di 2Cor 1-9. Per H.D. BETZ, «Paul's», 1, 5, 15, i quattro capitoli di 2Cor 10-13 non dovrebbero definirsi la «lettera delle lacrime» perché manca il vocabolario del pianto. Qui sarebbe invece presente il sarcasmo e l'ironia, due mezzi retorici che indicherebbero una dipendenza di Paolo dalla tradizione socratico-cinica o da una cultura popolare di tradizione giudaico-ellenistica. A.T. LINCOLN, «Paul», 206, fa notare però che in 2Cor 10-13 Paolo è troppo coinvolto personalmente in un rapporto difficile con i corinzi, perché possa interessarsi a fare letteratura o filosofia giudeo-ellenistica. Per una discussione aggiornata e ragionata sul numero delle lettere, sul loro stile e identità letteraria oltre che sulla loro cronologia: G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 57-77 e 209-217 (testo e note).

[34] La *1Corinti* risponde anche a nuove domande, presentate in precedenza a Paolo, per scritto, o per lettera, dai corinzi (1Cor 7,1: περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, «riguardo poi alle cose di cui mi avete scritto»). Questo modo d'introdurre risposte (περὶ δέ) a domande inviategli – per scritto, o anche oralmente? – Paolo lo ripete più di una volta in 1Cor: in 7,25; 8,1; 12,1; 16,1.12. Anche al problema dei diversi atteggiamenti dei deboli e dei forti, Paolo risponde nei capitoli 8 e 10 ed è ipotizzabile che gli stessi termini, debole e forte, siano stati riferiti a Paolo dai corinzi per scritto.

[35] Nel 56, secondo J.A. FITZMYER, *The Acts*, 138-141, Paolo avrebbe scritto una prima volta ai corinzi un testo andato perduto (1Cor 5,9). La *1Corinti* com'è oggi potrebbe essere stata redatta prima della pentecoste (1Cor 16,8) del 57. Nell'autunno dello stesso anno, Paolo avrebbe lasciato Efeso per Troade e poi per la Macedonia (2Cor 2,12-13; At 20,1) da dove avrebbe inviato almeno una prima parte della *2Corinti* (Lettera A). Ancora durante l'autunno dello stesso anno egli avrebbe visitato l'Illirico (Rm 15,19) da dove avrebbe potuto inoltrare una seconda parte (Lettera B) di *2Corinti*. Tra la fine del 57 e il 58, egli avrebbe speso «tre mesi», forse l'inverno, a Corinto (1Cor 16,5-6; 2Cor 1,16; At 20,2-3) da dove avrebbe scritto *Romani*. Nell'arco perciò di circa 2 anni o poco più, e senza scritti intermedi, Paolo avrebbe redatto le sue tre lettere più lunghe.

tegli con qualche biglietto da corinzi con più «scienza» di altri (1Cor 8,1).

A Corinto esistevano problemi che certamente derivavano anche da un mancato apprendimento o da una scarsa fede nel vangelo da parte dell'uditorio, nella forma (1Cor 1,17-2,5) in cui Paolo l'aveva proclamato, parlando della morte di croce[36], della sepoltura e della risurrezione di Gesù dai morti (1Cor 15,1-11). Alcuni credenti non scorgevano sapienza né «segni»[37] messianici particolari nell'apostolo né tantomeno nel modo in cui egli aveva loro parlato e forse anche già scritto di Cristo (1Cor 1,22-23).

1.3. Accuse dai Corinzi

Paolo aveva scritto 1Cor 1-4,8-10, 1Cor 15, e successivamente 2Cor 10-13, con l'intenzione di contribuire a risolvere i problemi connessi alla fede nel *suo* vangelo – non essendocene, secondo lui, alcun altro in cui credere per essere salvati (2Cor 11,4).

Con i suoi interventi orali e scritti, ancor prima di redigere 2Cor 10-13, Paolo dovette aver disilluso fortemente qualcuno tra i più intelligenti e colti della comunità, se di ritorno si sentì accusato d'essere stato, e di esserlo ancora, un debole quando parla, presente di persona, e un forte quando scrive, standosene al sicuro, lontano (2Cor 10,10). Come meglio si avrà modo di chiarire[38], questa è un'accusa di ambiguità nel duplice canale di comunicazione orale e scritto, e mette in dubbio sia la veracità che la legittimazione di un «apostolo» (1Cor 1,1; 2Cor 1,1; 12,12).

In tutte le sue occorrenze nel *Corpus Paulinum*, la coppia «debole:forte» può quindi essere condizionata da questa accusa contro Paolo o quanto meno avergli provocato risposte articolate di difesa della propria identità di apostolo in tutto quello che egli ha proclamato a voce e che successivamente ha scritto.

[36] Cf. in CLCLT-2, AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistulae* Cl. 0160, lib. 6, epist. 28: «Est tamen et aliud infirmum dei, quod fortius est hominibus, et stultum dei, quod sapientius est hominibus; sed hoc crucis, illud divinitatis».

[37] I giudei chiedono a Gesù «segni» di potenza come condizioni per crederlo Cristo (Mt 12,38-39; 16,1ss; 24,3 e paralleli; Mc 8,11; Gv 2,18.23; 3,2; 7,31; 9,16; 12,37ss; 20,25ss.30s).

[38] Nel capitolo quarto.

1.4. Polemica difesa di sé

I contesti più importanti di «debole:forte» in tutto il *Corpus Paulinum* sono 1Cor 1-4 e 2Cor 10-13, i testi più polemici e apologetici delle due lettere.

Numerosi accostamenti o paralleli costituiranno di per sé già un forte indizio dell'unità letteraria di 1Cor 1-4 e della forte coerenza interna di 2Cor 10-13. Comparando queste due sezioni tra loro non è difficile stabilire anche la stretta vicinanza letteraria insieme ad un ordine cronologico di composizione[39]: prima è stata scritta 1Cor 1-4 e dopo 2Cor 10-13.

È la stessa crescente concentrazione di «debole:forte», tre volte in 1Cor 1-4 e ben sette in 2Cor 10-13, a suggerire l'interdipendenza tra loro assieme a un ordine di sviluppo delle argomentazioni difensive di Paolo. In sostanza, i primi quattro capitoli di *1Corinti* insieme agli ultimi quattro di *2Corinti* costituiscono un solo grande contesto di «debole:forte». Prova ne sono gli evidenti quanto numerosi paralleli che suturano in più punti questi otto capitoli come se si trattasse di una nuova quanto virtualmente distinta lettera di Paolo a dei medesimi destinatari:

- una presentazione di sé come «apostolo» che Paolo fa in 1Cor 1,1 e 4,9 la fa anche in 2Cor 12,12;
- in 1Cor 1,11; 3,3 Paolo accenna a dispute esistenti tra i corinzi (ἔριδες, ἔρις) e lo stesso fa anche in 2Cor 12,20 (ἔρις);
- in 1Cor 1,13.17.18.23; 2,2.8 è presente il tema della «croce» che ritorna in 2Cor 13,4 accanto a quello della debolezza;
- in 1Cor 1,21 la contrapposizione tra sapienza e stoltezza (come in 1Cor 1,25.27 accanto a «debole:forte»), con termini simili riemerge in 2Cor 11,19; qui i corinzi sono «saggi» mentre lo «stolto» sarebbe Paolo, come è detto in 1Cor 4,10, dove ricorre «debole:forte»;
- in 1Cor 3,5, Paolo si dichiara «diacono» del vangelo come Apollo, entrambi «assistenti di Cristo» (1Cor 4,1); in 2Cor 11,23 Paolo elenca molte sofferenze solo per dimostrare che lui è più «ministro di Cristo» di quanto si possano ritenere i suoi avversari; in 2Cor 11,8 è in discussione l'ufficio di Paolo, similmente a come lo era stato in 1Cor 4,1-3;

[39] Non necessariamente si riesce a provare una priorità cronologica di *tutta* la *1Corinti* su tutta la *2Corinti*.

• in 1Cor 4,3-5 Paolo riferisce di un giudizio, che è insieme relativo al passato ed escatologico; in 2Cor 13,1 ne descrive un altro, anche se in un contesto più ecclesiale e contro i forti;

• in 1Cor 4,6.18.19 alcuni corinzi appaiono tronfi di sé; di tale orgoglio in 2Cor 12,20 restano ancora i segni nella chiesa;

• la lunga lista di sofferenze di 2Cor 11,23-33, ripresa e sintetizzata in 2Cor 12,10 equivale a quella contenuta in 1Cor 4,9-13. 1Cor 4,10 e 2Cor 11,21 hanno in comune almeno tre elementi che qualificano personalmente Paolo come un debole, un «senza onore» e «stolto». Lo scontro tra l'apostolo, stolto, ed i corinzi, saggi, è evidente anche in 2Cor 11,19. «Saggi» come si credono, i lettori di Paolo sopportano in realtà gli insensati. «Insensati», in questo caso, non sono più gli apostoli né Paolo, ma «molti» che in 2Cor 11,18 si gloriano di sé e che in 2Cor 11,20 sono rappresentati da chi asserve la giovane chiesa, la sfrutta e con arroganza si fa forte davanti ai più deboli. È anche per reazione a tali atteggiamenti, che i corinzi devono riconoscere Paolo, che, ironicamente, con vergogna confessa la sua debolezza;

• in 1Cor 4,10 Paolo è ironico nel contrapporre la propria debolezza e «stoltezza» alla saggezza e forza e glorificazione di sé di cui godono i corinzi; lo stesso avviene in 2Cor 11,1.16.19.30; 12,9-10; 13,9;

• in 1Cor 4,13-14 Paolo parla di «pedagoghi»; ma alcuni rivali nell'insegnare cose diverse dal vangelo lasciano tracce anche in 2Cor 10,12-18; 11,4.12-15;

• tra 1Cor 4,14 e 2Cor 13,10 esiste un contatto verbale che contestualizza un rapporto a distanza, simile nei due casi, tra Paolo e la chiesa di Corinto;

• contro i «pedagoghi» Paolo si presenta come solo padre della fede in 1Cor 4,15, per cui i corinzi sono suoi figli (1Cor 4,14); un linguaggio simile è ancora in 2Cor 10,13-16; un parallelo esiste tra 1Cor 4,15 e 2Cor 12,14 dove ancora Paolo presenta sé stesso come un genitore responsabile che deve provvedere ai suoi figli;

• se in 1Cor 4,17 Paolo menzionava l'invio di Timoteo, in 2Cor 12,18 ricorderà quello di Tito, sempre a Corinto; e se, ancora, in 1Cor 4,16-17 dice che Timoteo ricorderà ai corinzi le «vie in Cristo», non è possibile che Timoteo sia latore di una lettera e che questa sia 2Cor 10-13 che tanto somiglia, proprio per la stessa presenza di «debole:forte», a 1Cor 1-4?

• un parallelismo esiste, ed anche uno sviluppo di idee, tra 1Cor 4,18-19 in cui Paolo fa una promessa intimidatoria d'una sua pros-

sima visita[40] e 2Cor 13,1 in cui nuovamente minaccia un imminente terzo arrivo[41] a Corinto; se Paolo avverte in tempo circa un suo viaggio in 1Cor 4,18-20 e circa un altro in 2Cor 13,1-2, in entrambi i casi lo fa per non sentirsi costretto ad agire con severità quando sarà presente di persona; simile è la promessa, ripetuta più volte in 1Cor 4,18.19.21 («verrò da voi») a quella di 2Cor 12,14; 13,1.2 («verrò da voi»); la coppia «presente:assente» é riferita a Paolo sia nel contesto di 1Cor 4,20 (precisamente in 1Cor 5,3) come, molte più volte lo è in 2Cor 10,1-2; 13,2.10;

• i «pedagoghi» usavano punire fisicamente: può essere che abbia costoro in mente quando, in 1Cor 4,21, Paolo brandisce ai suoi «figli» il bastone? È solo una coincidenza che in 2Cor 11,20 accenni a qualcuno che colpisce i corinzi in faccia? Nei loro confronti, e ripetutamente, l'apostolo si mostra indulgente: così accade in 1Cor 4,21, 2Cor 10,1 e 13,10.

Tutti questi contatti tra 1Cor 1-4 e 2Cor 10-13 fanno presupporre (a) un medesimo ambiente per le due sezioni, pur appartenenti a due lettere diverse; (b) una simile prospettiva di viaggi promessi o imminenti; (c) che tali viaggi si sono resi necessari, a giudizio di Paolo, per ristabilire la sua legittima autorità apostolica, e con essa anche l'unità[42] di una comunità divisa in deboli e forti.

A questo punto la forte somiglianza tra 1Cor 1-4 e 2Cor 10-13 suggerisce il punto da cui partire per leggere con più attenzione quei testi polemici ed ironici in cui la dialettica si sviluppa tra Paolo e la sua chiesa. È un indizio letterario per individuare il tipo di conflitto reale che vede schierato da una parte l'apostolo che, incri-

[40] È solo un'ipotesi, secondo R. RIESNER, «Corinto», 347, che Paolo sia partito da Efeso per una visita intermedia (di questo parere è N. HYLDAHL, «Die Frage», 289-306) a Corinto (2Cor 1,23-2,1; 12,14; 13,1s), mentre più certo pare che, prima del suo ultimo viaggio a Gerusalemme, egli sia ritornato a Corinto (At 20,1s; 2Cor 9,5; 12,14).

[41] Nelle sue due precedenti visite (2Cor 12,14: Ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς; e 13,1: τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς) alla chiesa, probabilmente Paolo aveva lasciato un'impressione d'insicurezza, d'essere lui stesso senza coraggio o privo di energia, un debole insomma, contrariamente all'impressione che in genere lascerebbero le sue lettere.

[42] L'unità della comunità era minacciata dalla formazione di gruppi diversi al suo interno (1Cor 1,10-16). Questo poteva dipendere dal fatto che i singoli membri, adulti, della comunità, oltre che riunirsi in assemblea per celebrare la cena del Signore (1Cor 11,33), s'incontravano anche secondo nuclei familiari (come la «casa di Stefana» (1Cor 1,16; 16,15) o «quelli di Cloe» (1Cor 1,11); schierati questi più a favore dell'uno che dell'altro «apostolo» (1Cor 1,12; 3,4; 4,9), i «diaconi» o ministri di Cristo grazie ai quali erano arrivati alla fede cristiana (1Cor 3,5; 4,1); R. RIESNER, «Corinto», 347.

minato di debolezza, si difende[43] argomentando con polemica e ironia[44] e facendo persino una parodia[45] di sé; dalla parte opposta si collocano alcuni[46] residenti o solo ancora ospiti che utilizzano il concetto di forza e debolezza a proprio favore, e per squalificare Paolo e la sua predicazione.

Dunque, il modello di scrittura utilizzato nelle due attuali lettere ai corinzi, quello di «accusa-difesa», si può rivelare utile per scoprire anche il più reale motivo della divisione tra deboli e forti e la strategia messa in atto dall'apostolo per superarla.

2. Una o più lettere

Un'altra questione importante riguarda il rapporto di «debole:forte» con l'attuale *1Corinti*, in cui i termini che rimanda-

[43] Riferendosi al fatto di essere «apostolo» almeno per i corinzi (1Cor 9,2) e di avere gli stessi diritti degli altri apostoli, pur avendo scelto, orgogliosamente, di non avvalersene (1Cor 9,4-27), in 1Cor 9,3 Paolo dichiara seccamente: Ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσίν ἐστιν αὕτη, «questa è la mia difesa contro quelli che mi giudicano». La stessa parola, ἀπολογία, la userà ancora in 2Cor 7,11 per evocare le «scuse» che avrebbe prodotto una sua «lettera» con cui Paolo avrebbe rattristato i corinzi (2Cor 7,8). In 2Cor 12,19, Paolo confesserà ancora: πάλαι δοκεῖτε ὅτι ὑμῖν ἀπολογούμεθα, «certo potete aver pensato che stiamo facendo la nostra apologia davanti a voi»; lo scriverà perché è cosciente di difendersi dalle accuse ma anche perché intuisce che i corinzi capiscono che egli si sta difendendo dinanzi a loro. In At 22,1-21 Luca presenta Paolo che racconta la storia del suo incontro con Cristo sulla via di Damasco come un'apologia di sé, davanti ai giudei di Gerusalemme (At 22,1: «Fratelli e padri, ascoltate la mia difesa [ἀπολογίας] davanti a voi». Paolo si difende anche in un processo, davanti al governatore romano Felice (At 24,10: εὐθύμως τὰ περὶ ἐμαυτοῦ ἀπολογοῦμαι). Della capacità di difesa pubblica di sé Paolo, secondo Luca, ha dato prova nei momenti più difficili, in cui era in gioco la sua vita (At 25,8.16; 26,2.24). Se Luca, o Paolo, imiti l'*Apologia* di Platone è discutibile, anche se lo stile di Paolo evoca l'apologia di Socrate; PLATONE, *Apologia* 29e, con 2Cor 12,19.

[44] Per es., il tono di 2Cor 10,1 è diverso da 9,15 in cui, con un ringraziamento sincero a Dio, Paolo chiude un discorso iniziato in 2Cor 8,1 sull'organizzazione d'una colletta per la quale dà motivazioni cristologiche profonde (2Cor 8,9); raccomanda i suoi delegati, particolarmente Tito, e descrive, infine, i benefici che risulterebbero anche per i corinzi se essi fossero generosi nel dare. Lo stile dei capitoli 8-9 è quello d'un'informazione ed esortazione a «fratelli» (2Cor 8,1). In 2Cor 10,1 invece, il linguaggio, anche se ancora con il tono dell'esortazione, cambia, diventando ironico e pungente.

[45] In 2Cor 11,1, Paolo confessa di recitare con i corinzi la parte dello stolto per meglio difendersi: «Oh se poteste sopportare un po' di follia (ἀφροσύνης) da parte mia! Ma, certo, voi mi sopportate» (CEI 2494). Paolo intende davvero parlare come una persona poco intelligente e sconsiderata? O non sta eseguendo una parodia di sé, come tecnica di persuasione? Di fatto Paolo fa la caricatura di sé, non tanto per difendersi, – facendolo da finto «stolto» non brucerebbe soltanto le probabilità d'essere assolto? – quanto per convincere dell'errore che è grave in chi l'accusa, trattandosi d'infedeltà al vangelo della croce (1Cor 1,17-2,5) e risurrezione (1Cor 15; 2Cor 13,3-4) di Cristo.

[46] Se Paolo si difende è perché è stato accusato. Da chi? Esistono «avversari» reali con cui è costretto a lottare o secondo una tecnica di scrittura, egli se li è inventati per distruggere le accuse contro di lui?

no ai concetti di debolezza e forza, sono distribuiti variamente già a partire da 1Cor 1,18 (δύναμις θεοῦ) e fino a 1Cor 15,56 (δύναμις τῆς ἁμαρτίας).

Siccome i due poli della coppia sono ovunque ci si può chiedere in che rapporto stia la coppia «debole:forte» con la struttura e gli altri temi fondamentali della lettera. Prima ancora ci si può chiedere se esista, nella *1Corinti*, un centro, o un filo conduttore, o un chiaro punto di partenza e di conclusione per Paolo che la scrive. Può considerarsi l'attuale *1Corinti* un contesto necessario per interpretare correttamente sia «debole:forte» che il lessico imparentato con tale coppia?

3. Studi recenti

Per arrivare ad una risposta soddisfacente, investigheremo innanzitutto studi e commenti più recenti sulla *1Corinti*, in ordine cronologico, ponendo agli interpreti due questioni: la prima, sull'occasione per cui Paolo abbia scritto la *1Corinti*; la seconda, sulla sua struttura o unità letteraria. Seguirà una sintesi ragionata dei risultati e la formulazione conclusiva del nostro approccio.

A. Robertson - A. Plummer (1911)[47]

Ritengono che l'occasione della *1Corinti* «is patent from the Epistle itself». Sarebbero due le cause per cui la lettera è stata scritta: (1) l'esigenza di rispondere a un qualche scritto inviato dai corinzi a Paolo mentre egli si trovava ad Efeso, con domande specifiche e menzionandogli anche «certain things as grievances»; (2) un'informazione «of a very disquieting kind respecting the condition of the Corinthian Church». Simili notizie sarebbero giunte a Paolo anche da varie altre fonti orali, e secondo Robertson-Plummer è proprio la preoccupazione per quanto è venuto a sapere a sollecitare Paolo a scrivere. I due commentatori riflettono su quel che era avvenuto, di particolare, alla partenza

[47] A. Robertson - A. Plummer, *1Corinthians*, xix-xx.

di Paolo da Corinto dopo avervi fondato la chiesa. Apollo, un giudeo di Alessandria, «"mighty in the Scripture"»[48] e istruito ad Efeso nel vangelo dai coniugi Priscilla e Aquila (At 18,24.26), era arrivato a Corinto e vi aveva cominciato a predicare sulle orme di Paolo, ma, verosimilmente, «with greater display of eloquence». Nel frattempo, avrebbero iniziato il loro lavoro a Corinto anche altri «teachers», ma meno benevoli nei riguardi di Paolo e più attenti alla conservazione del giudaismo di quanto non lo fosse Apollo. Sicché, «in a short time, the infant Church was split into parties, each party claiming this or that teacher as its leader». Robertson-Plummer tentano a questo punto (p. xxiv) una cronologia degli eventi che sollecitarono Paolo a scrivere la *1Corinti*: (1) Paolo lascia Corinto con Aquila e Priscilla per stabilirsi a Efeso; (2) Apollo continua il lavoro a Corinto; (3) Apollo però smette di predicare quando in città arrivano altri maestri, ostili a Paolo; (4) Paolo fa una breve visita a Corinto per risolvere una serie di problemi contingenti e tentare tra l'altro di mitigare quell'ostilità, ma senza successo; (5) scrive allora la lettera menzionata in 1Cor 5,9; (6) intanto arrivano a Paolo cattive notizie da Corinto, recate dai membri della *familia* di Cloe, dai latori di una lettera dei corinzi a Paolo e da Apollo; (7) Paolo subito scrive *1Corinti*.

Per i due commentatori, «the *plan* of the Epistle is very clear». Di rado, essi annotano, ci si trova in un vero dubbio per stabilire con precisione dove una sezione inizi e dove finisca. Senza contare introduzione e conclusione, le sezioni sarebbero quattro: I. «Urgent Matters for Blame» (1,10-6,20) (p. xxv); II. «Reply to the Corinthian Letter» (7,1-11,1); III. «Disorders in connexion with Public Worship» (11,2-14,40); IV. «The Doctrine of the Resurrection of the Dead» (15,1-58) (p. xxvi). Concludono che «no Epistle tells us so much about the life of a primitive local Church» (p. xxvii), con ciò sostenendo che «la chiesa» è l'argomento unificante della lettera, sulla cui unità o coerenza interna essi non nutrono seri dubbi. Neppure però usano, per quanto riguarda il nostro argomento, i concetti di debole e forte in alcuna delle brevi e pur numerose descrizioni con cui sottostrutturano le varie sezioni della *1Corinti*.

[48] At 18,24: δυνατὸς ... ἐν ταῖς γραφαῖς.

A. Wikenhauser (1961/1966)[49]

Ritiene che «molto importante sarebbe, agli effetti di comprendere la polemica della lettera, una più precisa conoscenza delle peculiarità dei *quattro 'partiti'*, o per essere più precisi, dei quattro gruppi di fedeli che si ponevano sotto l'autorità dei quattro personaggi dai quali si denominavano (Paolo, Apollo, Cefa e Cristo)» (p. 343). Purtroppo la lettera non ne precisa le caratteristiche. Ad ogni modo, non si tratterebbe di gruppi organizzati in modo tale che ciascuno tenesse le sue proprie adunanze liturgiche. Wikenhauser deduce questo da 1Cor 1,12; 11,17 e soprattutto da 14,23: ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη, «quando si raccoglie la chiesa intera». Il quadro più facile a delinearsi è quello del partito di Apollo e di Paolo. Il *partito di Apollo* era composto di quei corinzi che si sentivano attratti dalle doti particolari di Apollo, negli Atti descritto come giudeo di Alessandria, eloquente e navigato nelle Scritture. A Wikenhauser pare che i suoi sostenitori preferissero alla semplice predicazione della croce di Paolo i «discorsi di saggezza» pronunciati da Apollo; si può supporre che la lettera, da 1Cor 1,10 a 4,21, sia diretta principalmente a costoro. Non c'è da credere che tra essi e *quelli di Paolo* esistesse un contrasto reale, perché i due missionari lavorarono a Corinto seguendo, probabilmente, gli stessi criteri (1Cor 3,4ss), perché la polemica contro il disordine creato dai partiti mai lascia intravedere una punta diretta contro Apollo e perché, all'epoca della composizione della lettera, entrambi lavoravano a Efeso in accordo (1Cor 16,12). Data l'assenza di espressioni di biasimo nei confronti di Apollo, questi non ha personalmente colpa. Ai due 'partiti' Paolo però muove il rimprovero di mettere la persona del missionario al disopra della realtà del vangelo. Il motivo per cui polemizza principalmente contro i partigiani di Apollo andrebbe quindi cercato nel fatto che il pericolo più grave provenisse proprio da questa parte (p. 344). Per Wikenhauser la predicazione di Apollo, che non poco concedeva alla retorica e alla filosofia greca, comportava il rischio che lo scandalo della croce perdesse in serietà. *Quelli di Cefa*, che pare onorassero in Pietro l'apostolo più influente, erano i più vicini ai credenti in un Gesù della Palestina. Può darsi anche che questo gruppo si raccogliesse intorno a immigrati originari dei territori di missione dei Dodici. Per Wikenhauser è possibile che gli adepti di Pietro a Corinto mettessero in dubbio la missione apostolica di

[49] A. WIKENHAUSER, *Introduzione*, 343.

Paolo, partendo dal presupposto che non era stato un discepolo di Gesù né un chiamato all'apostolato direttamente da Gesù, come lo erano stati i Dodici, e in particolare Pietro (1Cor 9,1ss; 15,8ss). È certo, per Wikenhauser, che i sostenitori di Pietro si mantenessero fedeli alla circoncisione e alla legge mosaica. Farsi un'idea precisa e corretta del *partito di Cristo*[50] è per Wikenhauser cosa estremamente più difficile, perché al riguardo la lettera non offre riferimenti. Sarebbe chiaro che i membri di questo partito, contrariamente agli altri gruppi, respingevano capi umani e si ponevano direttamente sotto l'autorità di Cristo. Al riguardo una qualche luce viene dalla *2Corinti*, dove gli avversari di Paolo pare abbiano come motto: «Io appartengo a Cristo» (2Cor 10,7); gli stessi si magnificano con speciale insistenza della loro origine giudaica (2Cor 11,23) e si spacciano come unici fedeli di Cristo (2Cor 5,16; 11,15). Mossi da queste osservazioni, si può ravvisare nei partigiani di Cristo una fazione estremista, giudaica, di osservanza ancora più rigida di quella dei partigiani di Cefa. Si deve però rilevare che nella *1Corinti* Paolo non combatte i giudaizzanti; perciò sono più nel vero, per Wikenhauser, altri studiosi che, come il P. Allo[51], ritengono che i partigiani di Cristo siano una fazione che si vanta soltanto di possedere una più profonda gnosi – per la quale potrebbero riferirsi a dirette rivelazioni di Cristo – senza tener conto del loro vincolo con la chiesa e indulgendo, per di più, ad un lassismo morale. Contro costoro possono essere dirette le osservazioni in cui Paolo flagella l'abuso della libertà (cf. 1Cor 8,9; 9,1.19; 10,29). Ad essi si può addebitare la stima esagerata dei carismi (cf. 1Cor 12-14) e la negazione della risurrezione (cf. 1Cor 15).

W.G. Kümmel (1973/1975)[52]

Struttura il contenuto della *1Corinti* in un numero imprecisato di parti e in alcuni *excursus*. Dopo il proemio e il ringraziamento, Paolo,

[50] Per A. Wikenhauser, *Introduzione*, 345, l'esistenza di questo partito è indiscutibile, sulla base che il motto «Ἐγὼ δὲ Χριστοῦ» in 1Cor 1,12, sicuramente non è una interpolazione o una glossa accolta nel testo in un secondo tempo, scritta a margine del testo di Paolo da un lettore che voleva professare la sua fede cristiana. Resta però difficile da spiegare in che cosa sarebbe consistito questo «partito di Cristo» che scompare subito dalla *1Corinti* (non è menzionato più in 3,4, dove, del resto, neppure più il partito di Cefa è ricordato) mentre in 3,21 Paolo ricorda che si è tutti «di Cristo», Paolo, Apollo e Cefa, i cristiani corinzi compresi.

[51] A. Wikenhauser, *Introduzione*, 344, si riferisce a E.B. Allo, *Première Épître*.

[52] W.G. Kümmel, *Introduction*, 270ss.

sulla base di informazioni ricevute da Corinto (1Cor 1,11), discute le contese nella comunità (1Cor 1,10-4,21): ponendosi fermamente in contrasto rispetto all'alta considerazione in cui erano tenuti i singoli *leader*, egli fa riferimento alla strumentalità[53] del singolo predicatore del vangelo, dal momento che questo non è sapienza di uomini (1Cor 1,13-3,17). Kümmel considera un *excursus* la sezione 1Cor 2,6-16 sulla vera sapienza. Sulla base di un'ulteriore comunicazione (1Cor 5,1) Paolo introdurrebbe una discussione su problemi sessuali: in 1Cor 5,1-13, il caso d'incesto; in 1Cor 6,12-20, le relazioni con le prostitute; in mezzo a questi due problemi, in 1Cor 6,1-11 tratta delle dispute legali tra credenti in Cristo. Sulla base di una domanda fattagli recapitare per iscritto dai corinzi (1Cor 7,1), Paolo discute di matrimonio (1Cor 7,1-40) e dell'opportunità o inopportunità di mangiare cibo già offerto agli idoli (1Cor 8,1-11,1). In questa discussione, con 1Cor 9,1-27 Paolo introdurrebbe un altro *excursus* sul suo diritto, in quanto apostolo, ad essere sostenuto, ma anche sulla sua capacità di adattarsi a tutti per amore della missione e del vangelo; in 1Cor 10,1-13 è ricordato quanto è successo ai padri nel deserto. In 1Cor 11,2-14,20 sono trattati problemi connessi al culto: il velo per le donne (1Cor 11,3-16), la corretta celebrazione della cena del Signore (1Cor 11,17-34), l'ordine dei doni dello Spirito negli incontri comunitari (1Cor 12,1-14,40). Altro *excursus* sarebbe 1Cor 13,1-13, un inno all'ἀγάπη. Segue in 1Cor 15,1-58 una discussione sulla risurrezione dei credenti in Cristo. In 1Cor 16,1-18 c'è una serie di brevi comunicazioni. In 1Cor 16,19-24 la lettera si chiude con i saluti e la benedizione. Dall'analisi della struttura della lettera Kümmel conclude che essa non ha uno sviluppo consequenziale di idee, essendo strutturata piuttosto come una serie di risposte a domande sulla vita e la fede, poste a Paolo da parte di una vivace chiesa locale. La più importante occasione per la composizione di *1Corinti* (p. 272) è la serie di domande scritte, la «lettera» dei corinzi a cui si accenna in 1Cor 7,1, recapitata a Paolo da Stephanas, Fortunatus e Achaicus (1Cor 16,17s). Paolo aveva ricevuto informazioni anche da quelli di Cloe (1Cor 1,11), ma al riguardo si sa poco. Più di tutto, egli sarebbe stato impressionato da alcune notizie relative a dispute e divisioni nella comunità (1Cor 1,12). Si deve parlare dell'esistenza di «partiti»[54]? Qualche tentativo di distinguere un «partito» da un altro

[53] Il traduttore inglese di Kümmel: «the non essentiality»; W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 270.

[54] Una discussione riguardo all'esistenza di «partiti», in particolare a un «partito di Cristo» nella chiesa di Corinto, è in F.C. BAUR, «Die Christuspartei», 61ss. Ad una «comunità pietrina» a Corinto accenna W. SCHMITHALS, *The Office*, 204, n. 471.

era già stato registrato ed esaminato da altri, per esempio da Hurd[55]. Sulla base di Gal 2,11ss è spontaneo individuare nei sostenitori di Cefa i rappresentanti di un cristianesimo giudaico; allo stesso modo sulla scorta di At 18,24, letto in relazione a 1Cor 1,18ss, è naturale ritenere che Apollo rappresentasse una versione del cristianesimo che dava spazio alla retorica e alla sapienza greca; infine, il «partito» di Paolo sarebbe costituito da quelli che si identificavano con lui accettando la sua versione del vangelo. Kümmel ritiene (p. 273) che l'esistenza di questi «partiti» non possa essere provata. Non gli risulta, leggendo l'attuale *1Corinti*, che in qualche sezione della lettera Paolo presti attenzione all'uno o all'altro «partito». Si può notare piuttosto che la lista dei nomi, Paolo, Apollo e Cefa in 1Cor 3,4s; 3,22; 4,6 varia senza alcun motivo percettibile e che da 1Cor 5 non vi è più traccia della formazione di gruppi[56]. Per Kümmel è soprattutto difficile determinare il gruppo che come motto ha: Ἐγὼ δὲ Χριστοῦ (1Cor 1,12). Si tratta di giudeo-cristiani radicali (Baur, Feine-Behm), di «spirituali» (Lietzmann, Jülicher-Fascher), di seguaci di uno gnosticismo libertino (Lütger, Schmithals, Jewett), di seguaci di Giacomo, il fratello del Signore[57]; o non si tratta piuttosto di seguaci di qualche predicatore di libertà e immoralità[58]? Alcuni preferiscono considerare questo gruppo di Cristo una reazione al gruppo pietrino[59]. Altri, consapevoli della mancanza di prove per sostenere queste ipotesi, concludono, sia per l'omissione del nome di Cristo nell'elenco di 1Cor 3,22 (da confrontare con 1Cor 1,12), sia per la testimonianza di Clemente Romano, *1Corinti* 47,3[60], che la frase ἐγὼ δὲ Χριστοῦ sarebbe solo una glossa[61]

[55] J.C. HURD, *The Origin*, 96ss.

[56] Evidentemente, W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 273, non ritiene «gruppi» i deboli e i forti, le cui tracce sono evidenti almeno nei capitoli 8-10 della lettera.

[57] Questa è l'opinione di C. WEIZSÄCKER, *Das apostolische*, 277s.

[58] T.W. MANSON, «St. Paul», 101s: qualcuno a Corinto avrebbe predicato Dio insieme ad una radicale libertà morale.

[59] C.K. BARRETT, «Christianity at Corinth», 299ss.

[60] Dove il nome di «Cristo» non compare, e neppure quello di «Paolo», ma solo Apollo e Cefa.

[61] Contro questa ipotesi W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 274, obietta che l'interrogativo μεμέρισται ὁ Χριστός; di 1,13 si comprenderebbe meglio se preceduto dalla frase contestata ἐγὼ δὲ χριστοῦ. Altri (Kümmel fa i nomi di Munck, Dahl, Baumann, Reitzenstein) che hanno messo in discussione l'esistenza stessa di fazioni a Corinto, sostenendo che in gioco c'era solo una forte quanto diversificata opposizione contro Paolo, ritengono che ἐγὼ δὲ χριστοῦ debba essere interpretata come l'unica posizione corretta, secondo Paolo, contro *slogans* «di gruppo» che egli stesso avrebbe formulato: E. KÄSEMANN, «Einführung», x. Anche questa ipotesi è rigettata da Kümmel perché nulla nel testo di 1,12 suggerisce che Paolo abbia formulato egli stesso il motto, o che tale motto sia il suo punto di vista.

(Heinrici, Héring, J. Weiß, Goguel, Michaelis, Wilckens)[62]. Pur non escludendo l'esistenza di «gruppi» di Pietro, di Paolo o di Cristo, Kümmel (p. 274) considera un errore concludere che Paolo, in 1Cor 1-4, abbia a che fare con gruppi costituiti e chiusi in sé stessi. Paolo polemizzerebbe piuttosto contro l'intera comunità, alla quale continua a rivolgersi anche nei capitoli successivi. Nulla, però, nella *1Corinti*, fa pensare direttamente ad una polemica antigiudaica. Piuttosto l'intera lettera manifesterebbe un fronte solo contro un pervertimento gnostico del vangelo, in base al quale gli «spirituali» o «pneumatici», come sono quelli che si considerano liberati dalla σάρξ, s'attribuiscono uno stato di redenzione perfetto e insieme una incondizionata libertà morale[63]. La ricostruzione di una «genuina cristologia gnostica»[64], come sarebbe quella professata dagli oppositori di Paolo, resta tuttavia anche per Kümmel impossibile[65]. Egli è invece certo (p. 275) che Paolo combatta «il fronte gnostico-entusiastico» a favore del vangelo di Gesù Cristo, che fu crocifisso ed è realmente risorto dalla morte.

P. Rossano (1979³)[66]

Ritiene che «all'origine della lettera stanno informazioni orali (1Cor 1,11; 5,1) e uno scritto inoltrato a Paolo dai corinzi (1Cor 7,1), nel quale si ponevano precise questioni di dottrina e di comportamento. Questa rispondenza ad una situazione immediata e la sequenza delle risposte ai singoli quesiti rendono facile l'enucleazione del contenuto, almeno nei suoi termini materiali» (p. 18). A questo punto Rossano inizia ad elencare i vari argomenti della lettera: (a) la divisione della comunità in fazioni «che rassomigliano a partiti o a scuole filosofiche in disputa tra loro». Ogni «gruppo» si appella ad un capo: chi a Pietro, chi ad Apollo, chi a Paolo, «alcuni a Cristo stesso». Rossano individua il motivo di questo frazionarsi della chiesa in una «valutazione tutta umana delle persone, in base

[62] H. MOSBECH, «*Apostolos*», 196.

[63] Per questa opinione W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 274, si dice sostanzialmente d'accordo, tra gli altri, con Fuller, R.M. Grant, Marxsen, Schmithals, Dinkler, Freeborn, Jewett.

[64] W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 275, scorge questioni gnostiche in 6,1-11 (dispute portate dinanzi al tribunale pagano); nel capitolo 7 (astinenza dal matrimonio); in 11,3ss (avversione delle donne a coprirsi la testa).

[65] W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 275, cita Conzelmann, Baumann e soprattutto H.R. BALZ, *Methodische*, 157s, contro la ricostruzione che ne fa W. SCHMITHALS, *Die Gnosis*.

[66] P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 18-23.

alle doti di sapienza personale anziché al ministero che esercitano». L'intervento di Paolo «contiene affermazioni essenziali sulla natura strumentale dell'attività apostolica e sul rapporto che intercorre tra la sapienza umana e il vangelo che proclama la follia della croce (1,10-4,21)»; (b) il secondo argomento affrontato da Paolo «è il caso di uno scandalo pubblico che viene tollerato dalla comunità» (5,1-13); (c) il terzo argomento è, a Corinto, «la prassi di deferire le contese al giudizio dei tribunali pagani della città». La norma che Paolo suggerisce «comporta una certa nota di separatismo di sapore ebraico» (1Cor 6,1-11); (d) un vigoroso ammonimento contro la fornicazione, perché l'appartenenza a Cristo e il dono dello Spirito esprimono esigenze etiche nuove, conclude la prima parte dello scritto (1Cor 6,12-20); (e) a questo punto incominciano le risposte ai quesiti inoltrati a Paolo per iscritto. L'inizio di quel che Paolo risponde è riconoscibile da formule di esordio con περί[67], come in 1Cor 7,1 (περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε), 1Cor 8,1 (περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων), 1Cor 12,1 (περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν). In 1Cor 7 Paolo fa fronte all'argomento del matrimonio e verginità; in 1Cor 8,1 comincia a rispondere in modo articolato alla domanda se sia permesso o vietato cibarsi di carni immolate agli idoli (1Cor 8,1-10,22)[68]; (f) non si sa se l'intero capitolo dedicato alla condotta da tenere nelle assemblee religiose sia una risposta di Paolo ad una richiesta dei corinzi (1Cor 11,2-34); (g) viene poi «la grande istruzione sui carismi, sulla loro origine, natura e destinazione»; «se manca la carità, i carismi non sono più autentici». «Questo elogio della carità non è né una digressione né una interpolazione nell'economia della lettera, ma ne segna il vertice spirituale» (1Cor 12,1-14,40); (h) «Viene per ultima l'istruzione sulla risurrezione dei morti». Per Rossano «un certo spiritualismo greco interpretava questo dato capitale del vangelo in un senso difforme dalla 'tradizione' apostolica». Lo studioso riassume l'ultima parte della «lettera» mettendone abilmente in luce l'intrinseca unità, l'occasione e lo scopo: la raccomandazione espressa da Paolo ai corinzi circa l'opportunità di una colletta per la chiesa di Gerusalemme; l'annuncio della sua scelta di rimanere a Efeso fi-

[67] P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 18-23, non menziona 1Cor 8,4 (περὶ τῆς βρώσεως) e 16,1 (περὶ δὲ τῆς λογείας), in cui Paolo introduce rispettivamente una risposta sul cibo e sulla sua colletta. In 16,12 Paolo affronta infine una questione particolare riguardante Apollo (περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ).

[68] SÁEZ GONZÁLVEZ, R., *El problema*, ritiene che la vendita di queste carni era proibita e perciò erano introvabili al mercato.

no a Pentecoste; il progetto di venire a Corinto attraversando la Macedonia; la richiesta di rispetto per Stefana e quanti lavorano per la comunità di Corinto; i saluti scritti personalmente da Paolo; «il motto emblematico» con cui si chiude la lettera, e che suggerisce la più importante chiave di lettura del documento: «il mio amore è con tutti voi in Cristo Gesù». Con questo sommario Rossano illustra la varietà dei temi trattati e anche la «causalità degli insegnamenti impartiti», e contesta l'opinione di W. Bauer, secondo il quale la *1Corinti* è «"quella, tra le grandi lettere di Paolo, che contribuisce meno di tutte alla conoscenza del pensiero paolino"»[69]. Rossano è piuttosto d'accordo con K. Barth, il quale vede in 1Cor 1-14 un testo attraversato da un forte pensiero unitario, culminante nell'esposto sulla risurrezione di 1Cor 15. «Tale pagina non sarebbe infatti un tema accanto ai molti altri, ma l'esplicitazione di un pensiero che, dopo aver ispirato la soluzione di tutti i quesiti proposti, si rivela finalmente in tutta la sua luce» (p. 23-24). Rossano accetta l'opinione di Barth secondo la quale le «cose ultime» sono «il tema per eccellenza della lettera, quello che racchiude tutti gli altri temi», ma suggerisce al lettore d'integrare questa «ermeneutica» escatologica a cui si associano Bultmann e Conzelmann[70], evidenziando altri temi della *1Corinti*, quali la «"comunione con Cristo"», la libertà, la santificazione del corpo, il primato della carità[71]. Per Rossano, in sostanza, più d'accordo con le conclusioni di Baird[72] e Huby[73], la *1Corinti* «è la più chiara e concreta sintesi del pensiero cristocentrico di Paolo» (p. 24). È un'epistola che bisogna leggere a partire da Cristo che ne è il centro. «Nella prospettiva dell'apostolo essere credente in Dio significa essere entrato con Cristo in una comunione che inizia nella vita presente e culmina e si rivela nella parusia» (p. 25). È nell'unione vitale con Cristo la «sintesi esistenziale del vangelo predicato da Paolo ai corinzi» (p. 26). Rossano non esplicita il conflitto «deboli:forti» in relazione a Cristo morto e risorto. Con insistenza sottolinea però che il metodo

[69] W. BAUER, *Rechtgläubigkeit*.

[70] Di Bultmann, Rossano non precisa l'opera; invece di H. CONZELMANN, è *Erste Brief*.

[71] Questi temi Rossano li ricava da *BJ* 1484.

[72] W. BAIRD, *The Corinthian*, 28, sostiene che, a tutti i problemi postigli, Paolo risponde a partire e ad arrivare su una medesima roccia, Cristo, nel quale tutti gli interrogativi umani ricevono il sì di Dio.

[73] J. HUBY, *Première Épitre*, 23, ritiene Cristo la luce che rischiara i diversi sviluppi della *1Corinti*. Gesù Cristo è il centro al quale rapportare tutti i problemi posti a Paolo e le sue risposte.

con cui Paolo ha affrontato i problemi è nel confrontarne ogni aspetto con Cristo, nel quale soltanto sta la loro soluzione.

J. Murphy-O'Connor (1990)[74]

Affrontando la composizione o «the social make-up» della chiesa corinzia, nota come i nomi di ben 16 membri siano conosciuti tra At 18, 1Cor 16 e Rm 16. «There was a solid nucleus of Jews but many pagans. The very top and bottom of the Greco-Roman social scale are absent». Per Murphy-O'Connor lo stato sociale dei membri della chiesa di Corinto «is shot through with ambiguity». L'ambiguità consiste nel fatto che Febe è ricca *ma* è donna; Erasto è ufficiale dello stato *ma* è ex-schiavo; Aquila è esperto artigiano *ma* è giudeo e ha moglie di rango più alto del suo. È questa ambiguità dei personaggi a creare problemi a Paolo mentre scrive la *1Corinti*. Murphy-O'Connor sostiene che la *1Corinti* «is a complex reaction to two sets of data about the situation in Corinth». Spiega che in una lettera scritta da corinzi e recapitata all'apostolo ad Efeso, probabilmente da Stefana con altri, l'attenzione dell'apostolo era stata richiamata su una serie di problemi per i quali la chiesa desiderava conoscere un parere autorevole. Questa informazione ufficiale sarebbe stata completata da *gossip*: quelli di Cloe di ritorno a Efeso da un viaggio a Corinto avevano certamente raccontato a Paolo quegli aspetti della vita della comunità che li avevano sorpresi e che però non erano particolarmente problematici. Anche queste chiacchiere rivelarono a Paolo alcune pecche nella comprensione che i suoi corrispondenti avevano della chiesa. Conseguentemente egli poté integrare le risposte «into an effort to bring them to a true appreciation of authentic life in Christ». Per Murphy-O'Connor è questo lo scopo della *1Corinti,* nella quale però sono riconoscibili quattro parti alquanto diverse tra loro, oltre l'introduzione e la conclusione. La prima è intitolata «Divisions in the Community» (1Cor 1,10-4,21): in questa parte la pericope 1Cor 2,1-5 è intitolata «The Power of Paul's Preaching». La seconda, «The importance of the Body», inizia in 1Cor 5,1 e termina in 1Cor 6,20. Solo nella terza iniziano le risposte dirette di Paolo (1Cor 7,21-14,40): in essa sono distinte sia le risposte a questioni riguardanti lo stato socia-

[74] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 798.

le (1Cor 7,1-40) che i problemi che sorgono dall'ambiente pagano (1Cor 8,1-11,1), tra cui s'annoverano «The Scruples of the Weak» (1Cor 10,23-11,1). La quarta e ultima parte riguarda la risurrezione (1Cor 15,1-58). Da questa articolata strutturazione di *1Corinti* si intuisce l'unità della lettera[75].

S.J. Hafemann (1993/1999)[76]

Ritiene che sia il commentario di G.D. Fee[77] su questa lettera il più deciso nel sostenere un punto di vista «apologetico». Nell'affrontare i problemi dei corinzi Paolo scriverebbe anzitutto la sua difesa personale in una contrapposizione tra lui e la chiesa nel suo insieme. Questa lo rifiuta come fondatore, padre e apostolo. Per Fee starebbe qui l'origine di tutti gli altri problemi. La divisione più grave sarebbe quella tra la chiesa e Paolo (p. 8), particolarmente battagliero (1Cor 4,1-21; 9,1-27; 15,8-11). Lo scopo di Paolo nello scrivere la *1Corinti* si comprende certamente meglio se lo si considera non dal punto di vista apologetico, come propone Fee, ma «didattico», secondo Hafemann. In nessuna parte della lettera Paolo sostiene la propria autorità di apostolo «in sé stessa», dato che continua a fare affidamento sul fatto che i corinzi lo riconoscono come fondatore (1Cor 4,15) e legittimo apostolo, «anche se *al di fuori* della chiesa sostengono il contrario (1Cor 9,1-2)[78]». Hafemann ritiene che Paolo non scriva principalmente per difendersi e attaccare, ma per «ricordare» «le sue vie in Cristo» (1Cor 4,17) e didascalicamente richiamare l'attenzione dei corinzi sul pacifico fatto che, dal momento che è lui il loro «padre» (1Cor 4,15), è la sua «via», la via della croce, quella che anch'essi devono seguire (1Cor 4,16; 11,1). Proprio per questo atteggiamento, didascalico, mai in *1Corinti* è data rilevanza alla sofferenza personale di Paolo; questa invece costituisce una premessa per varie esortazioni o paci-

[75] J. Murphy-O'Connor non evidenzia la divisione della comunità in deboli e forti né in 1Cor 1-4 e ancor meno successivamente in 8-10, né accenna alla coppia «debole:forte» di 15,43. Anche questi elementi sarebbero potuti servire da indizi sia per la distinzione tra le parti sia della loro unità all'interno della *1Corinti*.

[76] S.J. HAFEMANN, «Corinzi», 315ss.

[77] G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*.

[78] Ci rimane poco chiaro, qui e in tutto l'argomentare di S.J. HAFEMANN, «Corinzi», 315, che i corinzi non discuterebbero ma pacificamente accetterebbero l'autorità apostolica di Paolo e che sia lui il fondatore e padre della chiesa.

fiche «argomentazioni» (1Cor 1,10-4,21; 8,1-11,1; 13; 14,18-19), che, a loro volta, si basano sulla autorità, in Cristo, di Paolo come «padre» comprensivo dei corinzi (1Cor 4,21). Il fatto che Paolo possa addurre la sua prassi di predicare gratis a sostegno dell'esortazione di 1Cor 8-10 indica che il suo stile di vita e la sua autorità godevano della stima dei suoi interlocutori. Se non fosse stato così, avverte Hafemann, crollerebbe in 1Cor 8-10 tutta l'argomentazione che trova il suo punto culminante nell'esortazione dell'apostolo, in 1Cor 11,1, a farsi suoi imitatori. In breve, i problemi affrontati nella *1Corinti* sono relativi a difficoltà sorte «all'interno della chiesa, non tensioni tra la chiesa e il suo apostolo». La radice di tutti i mali, sia nella *1* che nella *2Corinti*, sarebbe la «cultura ellenistica che tanto influenzava i corinzi». La questione chiave (p. 316) era quello che i corinzi intendevano per πνευματικός[79]. Come credenti essi erano legati a quella parte del dualismo ellenistico corpo-anima o materiale-spirituale che disprezzava il mondo per una «più alta conoscenza e sapienza dell'esistenza spirituale». Qui Hafemann parla di un «incipiente gnosticismo» (con Martin[80] che segue Bruce[81]), in base al quale i corinzi, tanto inclini all'orgoglio intellettuale, si attribuivano come merito le loro esperienze spirituali. Ne risultava un atteggiamento di competizione all'interno della chiesa, ulteriormente «alimentato dalla loro arroganza culturale e dall'ammirazione del prestigio pubblico, dallo stile e dalla raffinatezza della tradizione retorica sofistica». In questa «scienza» su cui i corinzi innestavano un «disprezzo del mondo» (1Cor 5,1-6,20: immoralità; e 1Cor 7,1-5: ascetismo), Hafemann introduce quel «dualismo» che fornisce un sostegno concettuale ad un'«'escatologia realizzata', che spiritualizzava la risurrezione futura come già compiuta nella propria esperienza» spirituale di ogni giorno (1Cor 4,8; 15). Una tale escatologia gonfiava ulteriormente la stima che i corinzi avevano per la propria conoscenza, per carismi ed esperienze straordinarie come quella delle lingue, che faceva loro credere di somigliare ad «angeli» o di potersi ritenere «profeti» particolarmente dotati. I frutti di questa spiritualità escatologica furono discussioni e divisioni nella chiesa e l'eventuale «rifiuto della legittimità di Paolo come apostolo e del suo vangelo» (p. 317). La risposta non poteva non

[79] Cf. l'uso di πνευματικός: 17 volte solo in *1Corinti*, contro le sole 4 ricorrenze nelle altre lettere sicuramente paoline; S.J. Hafemann, «Corinzi», 316.

[80] R.P. Martin, *2Corinthians*.

[81] F.F. Bruce, *1 & 2Corinthians*.

essere basata sull'AT e sulla cristologia (1Cor 1,18-3,23). Con entrambi questi argomenti Paolo dimostra che potenza o sapienza di Dio sono rivelate in Cristo crocifisso e risorto. Questo messaggio della croce e le sofferenze dipendenti dalla missione mostrano che il regno, sebbene in potenza, non è ancora presente in tutta la sua pienezza. Di conseguenza, «se la sofferenza e la debolezza sono le caratteristiche essenziali del ministero apostolico» dal quale è nata la stessa chiesa, allora, come imitatori (1Cor 4,16; 11,1) del loro padre, vero maestro spirituale, la vita «dev'essere ugualmente caratterizzata dalla potenza della croce» e non dal vanto per i propri risultati o dall'invaghirsi di pedagoghi (1Cor 4,15).

G. Barbaglio (1999)[82]

Dopo aver discusso l'unità letteraria della *1Corinti*, *vexata quaestio* già a partire da J. Weiß (che nel 1910, per primo, ne sostenne il carattere compilatorio) passando per il fronte-antiunitario più moderno, rappresentato da G. Sellin[83], De la Serna[84], Schmithals[85], ne sostiene «la compattezza». Già «nel suo proemio eucaristico (1Cor 1,4-9)» Paolo preannuncerebbe (in 1Cor 1,4-7) il tema dei carismi sviluppato in 1Cor 12-14. Anche «la prospettiva escatologica delle

[82] G. Barbaglio, *La Teologia*, 64-77.

[83] G. Barbaglio, *La Teologia*, 66, n. 17. G. Sellin, «1Korinther 5-6», 335-338, ipotizza l'esistenza di tre lettere in *1Corinti*: A, la lettera previa, menzionata in 5,9-13 e presente in 11,2-34; 5,1-8; 6,1-11; 6,12-20; 9,24-10,22; la B, lettera di risposta attestata in 5,9-13; 7,1-9,23; 10,23-11,1; 12,1-16,24; la C, formata da 1,1-4,21. Secondo Sellin queste tre lettere, A,B,C, sarebbero state unite redazionalmente secondo un criterio di affinità tematica. Quest'ingegnosa decostruzione e ricostruzione di Sellin, non convince, tra gli altri, H. Hurd, «Good News», 62, che le riconosce meno del 10% di probabilità.

[84] E. De La Serna, «Los orígenes», 192-216, parla di interpolazioni che Paolo stesso avrebbe fatto tra una serie di elementi presenti già in una sua lettera originale: brani pastorali (capitoli 1-4), elementi morali (capitoli 5-6), comportamenti consoni nelle celebrazioni (11,2-34), il valore fondamentale dell'amore (capitolo 13), la risurrezione dei morti (capitolo 15). Quindi l'attuale composizione sarebbe frutto di una ricomposizione di elementi diversamente collocati nella prima stesura, con l'inserimento, qua e là di piccole unità come 4,17ss e 16,5ss. Per alcuni aspetti è simile la posizione di M.C. De Boer, «The Composition», 192-216, che però parla di due periodi diversi di composizione: prima Paolo avrebbe scritto 1Cor 1-4 come una lettera a sé stante, seguita da una seconda lettera, 1Cor 5-16; G. Barbaglio, *La Teologia*, 66-67, n. 18.

[85] W. Schmithals costituisce un caso estremo, essendo arrivato a ipotizzare più di dieci lettere originalmente distinte, di cui 8 per la *1Corinti*, in successive proposte: già in *Die Gnosis* del 1956, e poi in «Die Korintherbriefe» del 1973, 263-268 e in *Die Briefe* del 1984, 19-85 – questo ultimo studio con traduzione e ricostruzione del testo di Paolo; G. Barbaglio, *La Teologia*, 65, n. 16.

precisazioni di 1Cor 1,7-8» anticipa non solo 1Cor 15 ma pure diversi brani, nel corpo della lettera, incentrati sul giudizio finale (1Cor 3,13-17; 4,3.5; 5,13; 6,1ss). Lo stesso «motivo della κοινωνία» in 1Cor 1,9 si sviluppa in 1Cor 10,1ss. Per Barbaglio «il corpo epistolare poi appare strutturato in brani delimitati da formule precise che introducono testi unitari, fanno da transizione ad altre pericopi, qualificano il genere delle unità letterarie, collegano un blocco letterario a un altro. È la testimonianza di una omogeneità presente in tutta la lettera e l'espressione della continuità di dettato di chi l'ha scritta»[86]. Barbaglio scopre anche una serie di contatti letterali e inclusioni che si intrecciano nel documento, tra cui: παρακαλῶ, che ricorre in 1Cor 1,10 e 4,16 come gancio inclusivo, e in 16,15[87]; la formula περὶ δέ, con cui Paolo introduce altre «precise pericopi o sezioni» (1Cor 7,1.25; 8,1; 12,1; 16,1.12) «come *incipit* di trattazione di problemi sollevati per iscritto dagli interlocutori»[88]. L'annuncio di una visita di 1Cor 4,19 è ripreso in 1Cor 16,5. Barbaglio parla anche del termine ἀδελφός, 39 volte nella lettera, di cui 21 nel vocativo plurale «fratelli», o «fratelli miei», che pure «segna un passaggio nel dettato»[89]. Due *slogan*, praticamente identici, in 1Cor 6,12 (πάντα μοι ἔξεστιν) e in 1Cor 10,23 (πάντα ἔξεστιν), introducono, rispettivamente, le unità letterarie di 1Cor 6,12-20 e 10,23-11,1. Altro elemento importante di coesione epistolare sono le frequenti citazioni scritturistiche che caratterizzano soprattutto la prima e l'ultima sezione: 6 citazioni sul tema dell'antitesi[90] «sapienza divina e sapienza umana» in 1Cor 1-3[91] e 5 in 1Cor 15[92]. Queste numerose citazioni non solo appoggiano il discorso di Paolo, da *auctoritas* a cui ricorrere, ma sono anche elemento strutturale delle unità letterarie che ne sono introdotte o concluse[93]. Questi, ed altri numerosi indizi che Barbaglio riporta

[86] G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 70.

[87] Si confronti anche la *disclosure formula*, o formula di notificazione che appare in una forma negativa (1Cor 10,1; 12,1 («non voglio che ignoriate») e positiva (1Cor 12,3; 15,1: «vi rendo noto»; in 1Cor 11,3: «voglio che sappiate che»).

[88] G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 71.

[89] G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 72.

[90] Barbaglio non menziona, come elemento di coesione della *1Corinti*, o del rapporto tra i capitoli 1-4 e il capitolo 15, la coppia «debole:forte».

[91] 1Cor 1,19.31; 2,9.16; 3,19.20. Altre citazioni: 1Cor 5,13; 6,19; 9,9; 10,7.26; 14,21.

[92] 1Cor 15,25.27.32.45.54s.

[93] G. BARBAGLIO, «L'uso della Scrittura», 65-85.

soprattutto riguardo alla struttura di 1Cor 16, lo convincono che la *1Corinti* sia un documento omogeneo e indivisibile[94].

R. Fabris (1999)[95]

Mette in risalto anzitutto il genere letterario della *1Corinti*, ricordando come il «Canone Muratori», che risale al II secolo, già la collocasse subito dopo gli Atti con questa introduzione: «Fra le lettere di una certa lunghezza Paolo ha scritto prima di tutto ai corinzi vietando le divisioni in partiti...»[96]. Nell'ultima decade del I secolo, Clemente Romano scriveva in *1Corinti* 47,12: «Prendete la lettera (τὴν ἐπιστολήν) del beato Paolo apostolo: che cosa vi ha scritto fin dall'inizio dell'annuncio del vangelo?». Si può dire, deduce Fabris, che la *1Corinti* «da sempre» sia stata collocata nel «genere epistolare»[97]. Paolo scrive questa lettera «in quanto è "apostolo di Gesù Cristo"» (1Cor 1,1; 9,1.17-18), fondatore e padre della chiesa corinzia, che è il sigillo del suo ruolo di apostolo (1Cor 3,6.10; 4,15; 9,2; 15,1-2.11). «In forza di questo ruolo autorevole egli interviene con la sua lettera per chiarire i fraintendimenti, approfondire o decidere questioni aperte, suggerire atteggiamenti e dettare norme di comportamento»[98]. La *1Corinti* è perciò una «lettera apostolica»[99], scritta da un «apostolo», che per Fabris è «uno chiamato da Dio per proclamare il vangelo di Gesù Cristo come fondatore della fede per arrivare alla salvezza»[100]. Dentro questo genere epistolare apo-

[94] G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 73, è critico riguardo alla proposta di M. BÜNKER, *Briefformular*, 153-169, di applicare modelli della retorica classica per dimostrare l'unità strutturale almeno dei primi quattro capitoli della *1Corinti*. Per Bünker, in 1,10-17 si individuerebbe l'*exordium* («inizio di un discorso»); la *narratio* («esposizione dei fatti») in 1,18-2,16; l'*argumentatio* I («dimostrazione, esposizione delle prove») in 3,1-17; la *peroratio* I («conclusione, perorazione») in 3,18-23; l'*argomentatio* II in 4,1-15; la *peroratio* II in 4,16-21 – struttura questa che ricalca a puntino quella riportata per il capitolo 15, rispettivamente con i brani: 1-3a/ 3b-11/ 12-28/ 29-34/ 35-49/ 50ss. Barbaglio considera questa strutturazione retorica «una camicia di forza».

[95] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 13-22.

[96] *Enchiridium*, 4 e 5.

[97] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 13. DEMETRIUS PHALEREUS, *Demetrii et Libanii*, elenca 21 tipi di lettere. Esistono lettere di scrittori classici, greci e romani, sotto il nome, per es., di Platone, Epicuro, Seneca. Cicerone scrivendo a Caio Curione dice che vi sono vari generi di lettere. Uno importante è quello che deriva dalla necessità di comunicare con gli assenti. I generi che Cicerone preferisce sono: *unum familiare et iocosum et alterum severum et grave*, con argomenti che riguardano la vita pubblica; CICERONE, *Epistulae ad familiares* 2,4; G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 14, n. 2.

[98] G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 14.

[99] È opinione di R. COLLINS, *Reflections*, 39-61.

[100] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 14s.

stolico trovano posto altre forme espressive e modelli di comunicazione in uso nell'ambiente contemporaneo. Fabris pensa alla «retorica classica», come arte del persuadere e del comunicare in modo efficace, ma, d'accordo con Barbaglio[101], considera il tentativo di certi interpreti classicisti una «camicia di forza» per i testi di Paolo. Fabris resta più propenso ad accettare la posizione di Mitchell, di leggere cioè la *1Corinti* «secondo il modello del discorso deliberativo, dove, a partire dalla proposizione della tesi in 1Cor 1,10, Paolo sviluppa una serie di argomentazioni o prove per fare ritrovare ai corinzi l'unità»[102]. Fabris difende quindi l'unità della *1Corinti* in modo esplicito, dopo aver esaminato le proposte di divisione in più lettere originali, che sarebbero state montate in un solo documento da parte di un editore-redattore[103]. Non dimentica però la difficoltà d'interpretare il brano 1Cor 4,13-21, che dà l'impressione di essere la conclusione di 1Cor 1-4, capitoli omogenei per forma e contenuto; la sezione 1Cor 9,1-27, che è come un *excursus* tra 1Cor 8,1-13 e 10,1-11,1; il brano 1Cor 13,1-13 sull'ἀγάπη, che interrompe la trattazione dei carismi; anche 1Cor 15 risulta essere a sé stante. Evidentemente queste sarebbero solo «tensioni nel testo», spiegabili in tanti modi: un'interruzione nella dettatura, l'arrivo di nuove notizie, il temperamento impulsivo dell'apostolo. «In ogni caso», conclude Fabris, «a sostegno dell'unità letteraria sostanziale di *1Corinti* stanno la coerenza e l'omogeneità lessicali, stilistiche e tematiche delle varie sezioni, nonché l'impianto complessivo del testo che segue i canoni dell'epistolografia e adotta alcuni schemi della retorica»[104]. Come già Barbaglio, Fabris a questo punto descrive la struttura di *1Corinti* a partire da parole-gancio, tra cui: παρακαλέω (presente in luoghi strategici come 1Cor 1,10 e 4,13.16; 14,31; 16,15), l'appellativo plurale ἀδελφοί distribuito per tutta la lettera almeno quindici volte; il termine σχίσμα (1Cor 1,10; 11,18;

[101] G. BARBAGLIO, *La prima Lettera*, 55.

[102] M.M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric*; R. FABRIS, *Prima Lettera*, 15.

[103] Tra i più decisi sostenitori dell'ipotesi redazionale della *1Corinti* ci sono: G.C.F. Heinrici, 1888; Ph. Bachmann, 1905; J. Weiß, 1910; M. Goguel, 1926; J. Héring, 1949; più di recente, la tesi del montaggio redazionale è stata difesa da W. Schenk, 1969; soprattutto da W. Schmithals 1969; 1971; 1973; 1984; da Ch. Senft 1979; da H.J. Kaluck, 1982; 1984; da R. Pesch, 1987; da G. Sellin 1987; 1991 e da E. De La Serna, 1991; R. FABRIS, *Prima Lettera*, 16, n. 9.

[104] In questa parte finale della valutazione, riguardante gli schemi della retorica, R. FABRIS, *Prima Lettera*, 16, si riferisce a H. PROBST, *Paulus*, opera del 1991, che sostiene l'unità formale della *1Corinti* (soprattutto dei capitoli 8, 9, 10) sulla base dei canoni della retorica che nell'antichità sarebbero stati applicati anche alla stesura di una lettera.

12,25); il termine ἀπόστολος che ricorre dieci volte a partire da 1Cor 1,1 per arrivare a 1Cor 15,9 (due volte); ventidue volte Paolo usa ἐκκλησία, da 1Cor 1,2 a 16,19. Fabris cita anche altri termini per dimostrare, con la loro frequenza e particolare distribuzione, che la *1Corinti* è un'unica lettera: accenna in particolare alla serie di antitesi presenti in 1Cor 4,12b-13 e di 1Cor 15,42-44, ma dimentica la coppia «debole:forte», che in forme diverse è presente tre volte in 1Cor 1-4, e una in 1Cor 15, e il suo lessico, come il termine δύναμις che ricorre non meno di quindici volte a partire da 1Cor 1,18 e fino a 1Cor 15,56.

4. Una sintesi

La *1Corinti* è un contesto unitario della coppia «debole:forte». L'unità può essere difesa a partire da tanti elementi strettamente intrecciati in un testo che pure affronta argomenti diversi. Tutti questi ragionamenti hanno lo scopo, come annunciato la prima volta oralmente, di ricondurre alla fede nell'intero vangelo i corinzi[105], che sono innanzitutto «giudei» (Ἰουδαῖοι: 1Cor 1,22.23.24; 9,20; 10,32; 12,13) ellenizzati come Paolo, ma anche veri greci (Ἕλληνες: 1Cor 1,22.24; 10,32; 12,13). In un modo diretto e indiretto la *1Corinti* registra un incontro-scontro del vangelo con l'ellenismo locale[106].

Argomento di *1Corinti* è l'ellenismo di «giudei e greci» come Paolo lo conosce attraverso la σοφία[107] dei sapienti (1Cor 1:20: σοφός, γραμματεύς, συζητητής), la γνῶσις, «scienza» o «gnosi»[108], dei forti, e i «segni» (σημεῖον: 1Cor 1,22; 2Cor 12,12) di potere cercati

[105] Paolo non usa mai in *1Corinti* il termine «corinzi»; solo una volta menziona la città di Corinto in 1,2, come una sede della «chiesa di Dio». Una volta però, in 2Cor 6,11, si rivolge a cuore aperto ai «corinzi»: πρὸς ὑμᾶς, Κορίνθιοι, ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται. Nella *2Corinti* però mai Paolo parla di greci e solo una volta menziona esplicitamente i «giudei» per dire quanto l'hanno ferito (in 11,24: ὑπὸ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσεράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον).

[106] D'accordo parzialmente con J.L. McKenzie, *Dictionary*, 150: «The occasion of 1-2Cor can be put simply as the encounter of the gospel with Hellenism».

[107] Paolo utilizza σοφία 18 volte nella *1Corinti*, sulle 51 del NT.

[108] H.D. Wendland, *Le Lettere*, 15: «Il tentativo di dialogare con la gnosi di Corinto permea tutta la lettera dal primo all'ultimo capitolo e caratterizza, sia sotto il profilo teologico sia sotto l'aspetto pratico, le risposte che Paolo dà, le decisioni che prende».

dai «giudei». Nonostante perciò la molteplicità dei problemi trattati, la lettera è omogenea. Tutte le risposte di Paolo trovano il loro fondamento in un tentativo di correzione dell'ellenismo e in una riproclamazione, questa volta per iscritto, dell'intero vangelo, «mediante il quale i corinzi sono diventati la comunità dei credenti e santi»[109].

Resta tuttavia difficile identificare l'ellenismo per i seguaci di Cefa, o di Cristo, da cercare più tra i «giudei» che tra i «greci». È più facile pensare all'ellenismo di Apollo o di Paolo e dei loro partigiani. Non convince chi consideri seguaci di Pietro i «giudaizzanti», di Paolo gli «ellenisti», di Apollo «ellenisti» più radicali o «gnostici», e di Cristo i «giudaizzanti» estremisti o «gnostici» estremisti[110], perché nessuno di questi abbinamenti ha un obiettivo riscontro nel testo. Tuttavia la *1Corinti* testimonia la percezione che ha Paolo delle «divisioni», un problema grave di cui egli ha sentito parlare (1Cor 1,10.13): esse sono almeno in parte reali (1Cor 11,18.19), e certamente potrebbero dipendere anche da una teologia cercata nell'uno o nell'altro predicatore, soprattutto in Paolo e in Apollo[111] (1Cor 1,12; 3,4-6.22; 4,6; 16,12).

Tutte le altre difficoltà morali e i problemi specifici sottoposti a Paolo possono essere ricondotti alla recente conversione di taluni greci da un paganesimo greco-romano al giudaismo, e di «giudei» almeno parzialmente convertiti all'ellenismo, e di membri di entrambi i gruppi convertiti, già tramite la prima predicazione, al vangelo. Con la *1Corinti* Paolo sintetizza, per iscritto, lo stesso vangelo che in precedenza aveva proclamato oralmente a Corinto (1Cor 15). È il vangelo di Gesù, il Cristo, realmente crocifisso pur essendo lui il messia, sepolto ma risorto dai morti e, per la potenza di Dio, ora vivente e regnante come il Signore, che Paolo vuole adesso applicare alle concrete situazioni[112] in cui si trova la giovane chiesa di Corinto, la quale vive problemi interni alimentati dall'ambiente in cui si trovava a doversi innestare, composto di greci e giudei «del mondo».

In conclusione la *1Corinti* ci appare, per intera, come lo sfondo letterario e storico di «debole:forte», che di per sé rimanda a una

[109] H.D. WENDLAND, *Le Lettere*, 15.
[110] J.L. MCKENZIE, *Dictionary*, 150.
[111] Il nome di Apollo non è più fatto nella *2Corinti*.
[112] H.D. WENDLAND, *Le Lettere*, 12: «Da questa lettera c'è da imparare cosa significhi predicare l'evangelo nella realtà concreta».

diversità tra persone, opposte per modo di pensare o di fare, pur essendo tutte componenti di una medesima chiesa. La *1Corinti* documenta un rapporto complesso, spesso anche carico di tensione, tra Paolo e la chiesa, figlia generata con l'annuncio del vangelo (1Cor 4,15), eppure ancora da edificare o far crescere «nel mondo»[113].

5. Unico filo conduttore

La possibilità di considerare l'intera lettera il principale contesto di «debole:forte», che si concentra nei suoi primi quattro capitoli, non è limitata dalla constatazione, avanzata da molti, di come in *1Corinti* non sia facilmente percepibile, o persino «manchi un tema unico e centrale»[114]. Se con relativa chiarezza si intravede l'unità letteraria, si deve tuttavia ancora cercare un filo conduttore capace di connettere tra loro le quattro occorrenze esplicite di «debole:forte» (in 1Cor 1,25; 1,27; 4,10; 15,43) e tale da poterle a loro volta collegare con la sezione 1Cor 8-10, dove evidenti ne sono le tracce, e d'altra parte con un lessico che, imparentato alla coppia, è però sparso qua e là nella lettera.

Paolo viene a sapere che la minaccia di «scissioni» è reale (1Cor 1,10; 11,18). Diversi ne sono i motivi: in alcuni c'è la presunzione di possedere la «scienza» (1Cor 8,1), e forse in base ad essa o ad una sapienza che è «di uomini», si crede euforicamente di «regnare» «già», o di essere divenuti dei «saggi», forti in Cristo e «già» «gloriosi» rispetto ad «apostoli» come Paolo rimasti deboli e stolti (1Cor 4,8-10). Chi pensasse così dimenticherebbe che le manifestazioni dello Spirito, e tutte le «cose spirituali» quali i grandi carismi, servono al bene comune (1Cor 12,7), all'edificazione della chiesa e non ad una sua scissione. Paolo si è reso conto di come i credenti di Corinto non professino più unanimemente il Cristo, (1Cor 1,10-11), preferendo superficialmente appellarsi all'uno contro l'altro

[113] H.D. Wendland, *Le Lettere*, 12: la *1Corinti* «è il classico esempio della situazione e del compito della chiesa nel mondo, nel quale essa si trova quale comunità di Dio... Tutti gli altri uomini le stanno di fronte, fuori di essa, quali increduli (5,12; 6,6; 10,27)».

[114] Di questo parere è anche M.-S. García, «Primera Carta», 450.

«apostolo», in particolare ad Apollo contro Paolo o anche viceversa (1Cor 1,12; 3,4-6.22). Paolo individua forse in tali condizioni di incertezza possibili rischi di frazionamento della giovane chiesa corinzia, e prende di mira nella lettera proprio questi fraintendimenti di fondo.

5.1. Contro ogni vantarsi (καυχάομαι, in 1Cor 1,29.31; 3,21; 4,7; 13,3) o gonfiarsi (φυσιόω[115], in 1Cor 4,6.18.19; 5,2; 8,1; 13,4) a favore di «uomini» (1Cor 3,21), abbandonando in tal modo il «Signore della gloria»[116] (1Cor 2,8), e soprattutto contro ogni tentativo di contrapporre tra loro i «collaboratori di Dio» (1Cor 3,9) giungendo al disprezzo dell'uno per esaltarsi della *leadership* dell'altro – a cui si pensa di servire anziché al «Cristo» (1Cor 3,23) – Paolo ripropone con convinzione la parola della croce (1Cor 1,18-4,21) come parte essenziale del vangelo, che comprende sia la morte e la sepoltura che la risurrezione di Cristo (1Cor 15), e la «nostra» risurrezione per la potenza di Dio (1Cor 6,14).

5.2. Nell'entusiasmo di chi a Corinto si considera «spirituale» (πνευματικός[117]: 1Cor 2,13.15; 3,1) in quanto dotato più di altri di «carismi» (χάρισμα[118]: sette volte in 1Cor 1,7; 7,8; 12,4.9.28.30.31) o poteri (1Cor 2,4-5), come la sapienza o la «parola di scienza» (1Cor 2,13; 12,8), Paolo scorge un certo fanatismo, che s'esprime nella mancanza di chiarezza sul comportamento da tenere di fronte ad una grave trasgressione (1Cor 5,1-5), o nel trascinare un fratello in giudizio dinanzi a un tribunale pagano (1Cor 6,1-8), o nell'insensatezza di un'impropria affermazione di «libertà» (ἐλευθερία: 1Cor 10,29; ἐλεύθερος[119]: 7,21.22.39; 9,1; 12,13), o ancora nel vantarsi dei propri «diritti» (1Cor 8,9: ἡ ἐξουσία[120] ὑμῶν αὕτη) con il motto: πάντα μοι ἔξεστιν, «a me tutto è lecito» (1Cor 6,12; 10,23). Chi fa così – non è forse il forte? – dimentica che egli non è «di Paolo», o «di Apollo», o di «Cefa» (1Cor 1,12; 3,4), o di chiunque altro li

[115] Si noti che questo verbo non ricorre affatto nella *2Corinti*, mentre, nella *1Corinti*, 7 volte.

[116] L'espressione di Paolo, «Signore della gloria» in 1Cor 2,8, è comune all'apocalittica giudaica: Enoch 22,14; 25,3.7; 27,3.5; 36,4; 40,3; 63,2; 75,3.

[117] Si noti che πνευματικός ricorre 17 volte, ovunque in *1Corinti* (la prima volta in 2,13 e l'ultima in 15,46) e nessuna in *2Corinti*.

[118] Solo una volta χάρισμα ricorre in *2Corinti* con il senso di «favore» o «grazia» riferito a Paolo (1,11: τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν).

[119] Mai ἐλεύθερος ricorre nella *2Corinti*.

[120] Nella *1Corinti* ἐξουσία ricorre dieci volte (1Cor 7,37; 8,9; 9,4.5.6.12.18; 11,10; 15,24), spesso riferita a Paolo, nel capitolo 9; in *2Corinti* ricorre solo in 2Cor 10,8 e 13,10, entrambe le volte in prossimità della coppia che stiamo esaminando, e sempre riferita a Paolo che afferma la sua «autorità» rispetto ai corinzi.

avesse «battezzati» (βαπτίζω[121]: 1Cor 1,13.14.15.16.17; 10,2; 12,13; 15,29) nel nome di Cristo, ma «di Cristo» stesso (1Cor 3,23), che ha acquistati tutti al caro prezzo (1Cor 6,20) della croce.

5.3. Paolo svergogna ironicamente questi credenti come stolti (μωρός, 1Cor 1,25.27; 3,18; 4,10), indicando quanto stolta (μωρία[122], 1Cor 1,18.21.23; 2,14; 3,19) sia in realtà la sapienza che stanno cercando, e come privo di δύναμις del regno di Dio sia il loro λόγος (1Cor 4,19-20). L'apostolo chiarisce quanto senza ἀγάπη sia la loro «scienza» (1Cor 8,1), se essi presumono di possedere «cose spirituali» ignorando la coscienza[123] del fratello debole per il quale invece Cristo è morto (1Cor 8,7.10.12). Evidentemente questi credenti in Cristo forti e sapienti (1Cor 4,10), a differenza di altri considerati stolti o deboli (1Cor 1,27), concepiscono la propria «libertà» come «diritto» a fare quello che vogliono, anche a rischio di ferire l'amore per il fratello e gettargli addosso, in nome di una falsa sapienza, tanto rovinoso discredito (1Cor 6,8). Paolo spiega in modo chiaro, rivolgendosi probabilmente ai forti, che l'essenza della libertà sia l'amore e non la «scienza», con qualche esemplificazione circa il regno di Dio (1Cor 4,8.20; 6,9) e completando uno *slogan* dei sapienti («a me tutto è lecito») con un'esortazione a non cercare il proprio utile ma quello altrui (1Cor 10,23s).

5.4. Anche le «cose spirituali», o la varietà di «carismi» (1Cor 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30-31) così abbondanti nella «chiesa»[124] (1Cor 1,2; 6,4; 10,32; 11,18.22; 12,28; 1Cor 14) vengono male interpretati perché non sono stati regolati dall'ἀγάπη (1Cor 13 e 14,1) né messi a servizio dei «fratelli»[125] ed orientati all'«edificazione» (οἰκοδομή: 1Cor 3,9; 14,3.5.12.26) della chiesa. A Corinto è subentrata la presunzione di taluni credenti esaltati (1Cor 12 e 14) che si considerano ricchi e onorati, assisi al banchetto del regno (1Cor 4,8), e che ignorano completamente come al presente viga ancora, per la chiesa, la parola della croce.

5.5. Contro l'opinione diffusa a Corinto, che grazie ai doni dello Spirito si viva già in pieno la vita del risorto, senza attendere la mor-

[121] Si noti che βαπτίζω è usato da Paolo 10 volte nella *1Corinti* e nessuna nella *2Corinti*.

[122] Sia μωρία che μωρός, in genere usati ironicamente da Paolo, non compaiono in *2Corinti*.

[123] Su questo termine prendiamo in considerazione lo studio di H.-J. ECKSTEIN, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*, 1983.

[124] Questo termine, ἐκκλησία, nella lettera ricorre 22 volte su un totale di 114 nel NT.

[125] Il termine ἀδελφός, che ricorre nella lettera 39 volte, è distribuito in quasi tutti i capitoli (meno il capitolo 3 e il 13).

te (1Cor 15,43), Paolo opera un forte richiamo all'unico vangelo che come i Dodici ha anch'egli annunciato (1Cor 15,1-11). L'entusiasmo spirituale può favorire ugualmente ascesi o libertinismo, e una plausibile spiegazione di questi opposti rischi dell'ellenismo di «giudei e greci» risiede proprio nell'aspirazione, soprattutto dei forti e sapienti di Corinto, ad una più alta γνῶσις[126] teologica, nella quale non abbia spazio il ricordo della croce, se non come «sciocchezza» o «scandalo», né trovi posto una qualsiasi coscienza «debole».

Alla luce di quanto esposto ci pare di poter intravedere un filo conduttore di tutta la lettera nella percezione che Paolo ha del tipo di fede di molti a Corinto: essa gli appare concentrata nell'aspirazione a carismi o a cose spirituali straordinarie, che sarebbero ereditate con il battesimo, nella erronea convinzione che, una volta celebrato questo sacramento, il Signore della chiesa non sia più il Cristo crocifisso riproposto da Paolo, ma il Cristo risuscitato e trionfante, libero e liberatore anche dalla croce come da qualunque debolezza, in quanto ogni debilitamento, seppure minimo, come la stessa morte fisica, rappresenterebbe il limite di essere umani, e non spirituali. Per alcuni, i forti e sapienti o spirituali, la cristologia è divenuta antropologia o ecclesiologia, da intendere come un'esaltazione di sé, trascurando sia i più deboli che l'insegnamento di Paolo. La memoria della croce, e con essa Paolo che l'ha proclamata, non hanno valore. Come è possibile infatti considerare messia un Gesù crocifisso per debolezza, in base alla legge, se ora egli è risorto e vivente? Rispondendo ai suoi diretti interlocutori Paolo prende di mira questa teorizzata evasione dalla storia, e contrappone a una esclusiva cristologia della gloria quella dell'unica realtà di Cristo, crocifisso e risorto per potenza di Dio.

Ci sembra dunque che il filo conduttore della *1Corinti* sia questo ritorno al vangelo, completo delle due polarità, della croce e della risurrezione: insomma del vangelo espresso anche nella coppia «debole:forte».

COPPIA ἀσθενής-ἰσχυρότερον (1COR 1,25)

Stabilita l'unità letteraria di *1Corinti*, e individuata – come filo conduttore degli interventi e risposte di Paolo ai corinzi – l'urgenza

[126] Nella lettera questa parola ricorre 10 volte su sole 29 del NT.

di un'ulteriore proclamazione del vangelo nella sua interezza, è possibile passare all'esame della prima occorrenza di «debole:forte» nel *Corpus Paulinum*.

Abbiamo già avuto modo di chiarire come la sezione 1Cor 1-4 sia occasionata dalla notizia riferita a Paolo[127] a viva voce da quelli di Cloe (1Cor 1,11), che cioè a Corinto esistano divisioni (1Cor 1,10) o contese[128]. È dunque un grave problema ecclesiale[129] a indurre Paolo a scrivere: egli riconosce, con preoccupazione, che è in pericolo la stessa «identità collettiva»[130] di «chiesa di Dio». Perciò, dopo indirizzo e saluto, in 1Cor 1,10 Paolo esorta[131] caldamente all'unità[132], e tale ammonizione non si chiuderà prima di 1Cor 4,16, che contiene un'esortazione, rivolta a tutti i suoi lettori, ad imitarlo come normalmente i figli fanno con il genitore. Si tratta di un'unica lunga esortazione[133]: la situazione che la chiesa sta vivendo giustifica questo tono parenetico, insieme polemico e paterno. I dissidi sono ricondotti[134] alle preferenze accordate, con esclusione reciproca, a Paolo o ad Apollo o a Cefa[135], e loro malgrado questi stessi «apostoli» sono diventati fattore stimolante di molte dispute[136]: si discute soprat-

[127] Paolo reagisce con tono polemico alle informazioni ricevute a voce (1Cor 1,10-6,20); H. CONZELMANN, *Erste Brief*, 18-19. Altre domande vengono poste per scritto (1Cor 7,1) e ad esse Paolo risponde in 1Cor 7,1-16,4. Questa divisione è condivisa da molti; C.K. BARRETT, *1Corinthians*, 28; W.A. MEEKS, *Writings*, 24.

[128] Quali siano le divergenze di vedute tra i corinzi non è facile precisarlo. A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 10-11, parlano di dissensi; PH. BACHMANN, *Erste Brief*, v; C.C. TUCKER, «First Corinthians», 12, parlano di fazioni; altri parlano di partiti come S. ZEDDA, *Prima lettura*, a 1Cor 1,11; J. MUNCK, «Menigheden», 251-253 parla solo di «correnti».

[129] Per F. GODET, *Commentaire*, I, 27, il problema è «ecclesiastico».

[130] D. GEORGI, «First Corinthians», 181 e W. KLAIBER, *Rechtfertigung*, 181.

[131] Un'espressione simile a questa Paolo la usa in 1Cor 16,15. Tutta la *1Corinti* è un'esortazione; cf. 1Cor 14,3.31.

[132] Per la *NBE* l'intera *1Corinti* ha come obiettivo l'unità nella comunità. Dello stesso parere è K.H. SCHELKLE, *Paulus*, 93 e prima di lui H.D. WENDLAND, *Die Briefe*, che trova richiami di Paolo all'unità in 1Cor 8,1, nel contesto della tensione tra deboli e forti descritta in 1Cor 8-10; cf. anche 1Cor 12,25-26; 13,1.

[133] Cf. la rispondenza tra 1Cor 1,10 (παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί) e 4,10 (παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς).

[134] W.A. MEEKS, *Writings*, 23, e R.C.H. LENSKI, *First and Second*, 37, parlano di confronti tra seguaci di un apostolo e quelli di un altro.

[135] Questi personaggi ritornano in 1Cor 3,22. Cefa è menzionato ancora in 1Cor 9,5 e 15,5; nel resto del *Corpus Paulinum* il suo nome è associato alla polemica antigiudaizzante di Gal 1,18; 2,7-9.11.14. Ad Apollo ci si riferisce più volte, nella sezione 1Cor 1-4: in 3,4.5.6 e 4,6. L'ultima volta nella lettera è menzionato in 1Cor 16,12, e ancora in Tt 3,13.

[136] Per la *NBE* 1773-1774, le discordie a Corinto sono causate da alcuni che, credendosi più dotati d'influenza perché istruiti (1Cor 4,7.18-20), disprezzano altri considerati di categoria infe-

tutto su chi avrebbe tra loro la maggiore autorità sulla chiesa, e Paolo ribadisce con forza che essa deve invece restare una e indivisibile, come è Cristo, crocifisso e «Signore della gloria»[137]. La chiesa non sarebbe edificata, ma demolita da questi contrapposti schieramenti per una *leadership*; i pedagoghi possono essere tanti, ma il padre è uno solo. Paolo è il padre[138], ma sente che sarà forse costretto ad usare della sua potestà giudiziale[139] e a comportarsi da pedagogo[140]. Il «bastone» (1Cor 4,21) è anche un suo legittimo scettro[141], perché, in realtà, il regno di Dio non è fragile quanto e come parole di uomini, essendo solo una realizzazione dell'autentica potenza[142] di Dio.

Ci sembra essere questo il contenuto storico-teologico di 1Cor 1-4[143], che costituisce la cornice letteraria entro cui ἀσθενής-ἰσχυρός diventa come un perno attorno al quale si sviluppa un conflitto a livelli diversi: teologico, ecclesiale e apostolico. Lo scontro è evidente soprattutto nel primo capitolo, in 1Cor 1,17-25[144], dove compaiono termini come σταυρός, μωρία e δύναμις, che sono correlati tra loro e imparentati a «debole:forte».

riore (1Cor 12,22-23). La differenza di classi appare nella stessa celebrazione eucaristica in 1Cor 11,21-22.

[137] In Cristo, il crocifisso resta inseparabile dal risorto. Per H.D. WENDLAND, *Die Briefe*, a 1Cor 1,13, l'indivisibilità di Cristo significa unità nella comunità; ma è possibile solo se Paolo riesce a fare accettare il crocifisso. Cf. 1Cor 12,13 con Ef 2,14-18 sull'unità tra greci e giudei ristabilita nella croce. Per G. FRIEDRICH, «Christus», 235-238, fondamento, scopo, norma e centro focale della chiesa, almeno nella sezione 1Cor 1-4, è Cristo crocifisso.

[138] Nella tradizione rabbinica i discepoli sono figli per chi insegna loro la Torah. Cf. *b. Nezikin*, *Sanhedrin* 19b; *Keritot* 6,9; *Sifre* su Dt 7,34: in J. BONSIRVEN, *Textes*, nn. 282 e 2044. In 1Cor 4,15 il vangelo occupa il posto della Torah.

[139] 1Cor 5,3; 2Cor 2,6; 7,8; 12,10; 13,1.

[140] In LUCIANO, *Dialogi mortuorum* 23,3 [28,428] il «bastone» è associato all'idea di colpire; PLATONE, *Leges* 700, parla di «bastone» del pedagogo o dell'insegnante. In questo contesto Paolo parla di una sua *presenza-assenza* dalla comunità (1Cor 4,18-21; 5,3). Questa coppia ricompare in 2Cor 10-12 (2Cor 10,1-2; 13,2.10).

[141] In 1Sam 17,43 il bastone di David contro Golia. L'ebraico מטה, è tradotto con ῥάβδος nella LXX (Ab 3,14); Schleusner, 645.

[142] Per P. BIARD, *La puissance*, 175, il giudaismo scorgeva nel regno il luogo di esercizio della potenza di Dio. Biard cita la *Mekilta* su Es 15,2.13. Ai forti di Roma, Paolo ricorda che il «regno» non è un problema di cibo o bevanda (Rm 14,17).

[143] L'unità letteraria di 1Cor 1-4 è generalmente riconosciuta dai commentatori. Si confronti L. CERFAUX, «Vestige», 521-534; J. MUNCK, «Menigheden», 137-140; U. WILCKENS, *Weisheit*, 5-11; W.H. WÜLLNER, *Tradition*, 561s; MTIV, 88; E.E. ELLIS, *Prophecy*, 213-220.

[144] Per U. WILCKENS, *Weisheit*, 221 e R. BAUMANN, *Mitte*, 81, questa pericope è la chiave per comprendere l'intera teologia paolina.

1. Lessico della coppia in 1Cor 1-4

Sono quindi diversi i termini da prendere in considerazione per capire la coppia che stiamo esaminando. Tuttavia il lessico più specifico relativo a «debole:forte» comprende due lemmi, i sostantivi femminili δύναμις e ἀσθένεια sempre al singolare, e l'aggettivo maschile δυνατός al plurale: sono questi tre termini a giocare un ruolo determinante in 1Cor 1-4.

1.1. Parola della croce, δύναμις θεοῦ (1Cor 1,18)

Per illustrare come la parola di Dio trascenda la sapienza di greci e di giudei ellenizzati, Paolo attribuisce la potenza di Dio alla predicazione da lui svolta, la prima volta oralmente e ora per iscritto, nella città di Corinto, testimonianza relativa ad un messia che è stato crocifisso: «la parola infatti, quella della croce, per coloro che si rovinano da soli è stoltezza, per quelli che si salvano, noi, è invece potenza di Dio (δύναμις θεοῦ ἐστιν)».

Questo v. 18 è da γάρ collegato con il v. 17, dove Paolo manifesta ai corinzi lo scopo precipuo della sua missione: predicare il vangelo, ma «non in sapienza di parola», «perché non fosse privata di valore la croce di Cristo». Nel v. 17, Paolo enuncia la sua tesi circa il significato e gli effetti salvifici del vangelo che gli è stato affidato.

Nella sua proclamazione a Corinto la «parola» e la «croce» sono i primi due concetti chiave, associati tra di loro[145]: l'apostolo è infatti persuaso di dovere predicare Cristo crocifisso come il «vangelo», distinguendolo dalle parole di sapienza greca o giudeo-ellenistica già note a Corinto. Paolo parla, e ora scrive, «non in sapienza di parola» (v. 17). Spogliata di questa sapienza ellenistica, la «parola» di Paolo serve a non svuotare di senso la croce di Cristo.

L'aver rifiutato questa predicazione della croce come una stoltez-

[145] Secondo P. Rossano, «Lettere», 216s, «Paolo fu essenzialmente un operatore della parola. Si incontrano e si fondono in lui due grandi civiltà della parola, quella greca e quella rabbinica ebraica. In più v'è un elemento imponderabile e misterioso che gli viene direttamente dalla predicazione di Cristo e dall'esperienza della chiesa apostolica: la presenza di una potenza e virtù divina (δύναμις, ἐνέργεια) nella parola dell'annuncio, le quali manifestano la loro efficacia operativa nei segni verbali adottati dalla predicazione». Scrivendo così Rossano pensa soprattutto a 1Ts 1,5-6 e 2,13.

za o uno scandalo spinge Paolo ad un'affermazione, per lui quella più vera, ma che alle orecchie di molti suonerà paradossale: la «parola» della croce non è debole o impotente per salvare chi l'accoglie; non è «stoltezza», ma è lo strumento della stessa potenza di Dio, e tutto ciò vale indipendentemente dal fatto che la croce possa apparire quale segno di debolezza rispetto all'autorità o alla forza di chi ha crocifisso il Signore.

È da notare[146] che Paolo non pàrla di una *dimostrazione* di potenza di Dio, né di *un* potere o di *una* potenza di Dio. Più semplicemente sostiene che la sua parola, quella con cui ha proclamato la croce, è δύναμις di Dio, similmente a come definirà il «vangelo» in Rm 1,16, vangelo che è richiamato in 1Cor 1,17. Una prova del nesso tra la croce, che di per sé richiama la debolezza di Gesù Cristo crocifisso, e la potenza di Dio sta nel fatto che proprio la predicazione di Paolo, e non la sapienza dei corinzi (1Cor 2,4-5), è stata la radice della fede di coloro che ora si salvano[147] (1Cor 1,21) e perciò il fondamento della «chiesa di Dio».

L'associazione tra la debolezza di Cristo crocifisso (1Cor 1,23), e la potenza di Dio che salva chi crede, resta tuttavia paradossale. Come possono le affermazioni, polarmente opposte, collegarsi tra loro? Se la croce, proclamata come «vangelo», è potenza di Dio per la salvezza dei credenti, resta una potenza o una «forza debole», e così dev'essere in opposizione a quanto pensano i forti e sapienti di Corinto. Infatti è la croce, oggetto di fede nel vangelo e strumento della potenza di Dio, l'elemento che evoca la debolezza o umana impotenza per cui il «Signore della gloria»[148] fu crocifisso dai potenti e insipienti, «arconti di questo mondo»[149] (1Cor 2,6.8).

In 1Cor 1,18 Paolo sposta l'accento sulla fede. Solo per questa si è salvati, e non direttamente dalla debolezza manifestata al suo estremo con la croce. È per la fede in Cristo, che è crocifisso e

[146] Per A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 18, questa potenza di Dio identificata con la parola della croce e quindi con il vangelo nella forma in cui Paolo lo ha proclamato la prima volta a Corinto, «belongs to the very core of st Paul's teaching» (1Cor 2,4 e 4,20).

[147] Le parole di uomini, greci o giudei che siano (1Cor 1,22), anche se sapienti, sono impotenti a salvare chi le proclama e chi le accoglie; mentre la parola di Dio è potente come Dio (1Ts 2,13).

[148] In 1Cor 2,8 il «Signore della gloria» evoca il «re della gloria», «il Signore», il forte, «l'eroe» di Sal (LXX) (ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης κύριος κραταιὸς καὶ …δυνατός).

[149] Il termine greco, ripetuto due volte in 1Cor 2,6.8 è ἄρχων (Rm 13,3), che LSDict traduce: «a ruler, commander, chief, captain» al plurale, «the chief magistrates at Athens, nine in number, the first being ὁ Ἄρχων or Ἄρχων ἐπώνυμος, the second ὁ Βασιλεύς, the third ὁ Πολέμαρχος, the remaining six οἱ Θεσμοθέται».

muore per debolezza, che agisce la potenza di Dio. Importante è credere nella «stoltezza» della croce, perché Dio salvi chi, a Corinto, ha assunto come propria regola di vita la predicazione di Paolo. Avendone ascoltata la parola, per quanto «insipiente» secondo i sapienti e i potenti, i corinzi dovrebbero aver creduto che Dio non è impotente neppure dinanzi alla morte.

La fede che salva si esercita proprio nello scandalo di un Dio che non risparmia immediatamente dalla croce e dalla debolezza della morte. Paolo non spiega cosa sia la salvezza, ma fornisce l'immagine viva di Gesù Cristo, che non è rimasto fisso alla croce e nella morte, ma è vivo perché ora partecipa della potenza e dell'immortalità di Dio, essendo già passato per la risurrezione, che è la massima espressione della δύναμις divina.

In sostanza, in 1Cor 1,17-18 Paolo intende ribadire che la croce è un reale strumento della potenza di Dio, anche in quanto ha portato i corinzi alla fede e, per mezzo di questa, alla salvezza. Senza però una proclamazione della parola della croce, la potenza di Dio non sarebbe stata accettata come qualcosa di distinto dalla sapienza greca o dalla scienza giudaico-ellenistica, né dal potere di uomini la cui efficacia è stata ben visibile nella morte di Cristo. La salvezza non è quindi il risultato di un affidarsi ad una disciplina filosofica greca o ad una politica messianica giudaica[150]: all'opposto, può essere salvato soltanto chi, credendo, si affidi alla potenza di Dio che opera nella debolezza (2Cor 12,9), così come ha operato, con la risurrezione, nella croce di Cristo.

1.2. Cristo crocifisso, θεοῦ δύναμιν (1Cor 1,24)

Della correttezza della nostra interpretazione del v. 18 sembra prova il v. 24, dove Paolo afferma che in realtà è Cristo stesso, anche se crocifisso (v. 23), la potenza di Dio. Non è più solo quindi la parola della croce, «ma per i chiamati, Giudei e Greci, [è] Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio».

[150] In 1Cor 1,19 Paolo cita da Is 29,14 (LXX: καὶ ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν) per illustrare quanto afferma. Quando Sennacherib invase il regno di Giuda, i consiglieri del re di Giuda gli consigliarono un'alleanza con l'Egitto. Il profeta invece disse al re di non fare niente ma di fidarsi di Dio, perché Dio stesso avrebbe salvato Gerusalemme e annullata la sapienza dei sapienti e l'intelligenza degli intelligenti.

Il papiro 46[151] ha una *lectio* diversa del v. 24: Χριστὸς θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία, che è ripresa da Clemente Alessandrino[152]. Qui il nominativo indica che esiste un'interruzione della frase iniziata al v. 23, «noi predichiamo...». Il caso normalmente accettato è però l'accusativo, che sottintende il participio ἐσταυρωμενον del v. 23, e che consente di percepire lo stesso Cristo crocifisso lì citato (ritenuto scandalo da giudei e stoltezza da greci) quale oggetto della predicazione di Paolo, e definito potenza e sapienza di Dio. Tale costruzione renderebbe ragione, anche dal punto di vista sintattico, dell'ulteriore passo avanti compiuto da Paolo nel tentativo di convincere i propri interlocutori circa la credibilità del suo Vangelo – nel v.18 egli aveva identificato la parola della croce con la potenza e la sapienza di Dio, ora definisce così proprio Cristo crocifisso – laddove il nominativo di Χριστός e δύναμις darebbe luogo ad una frase indipendente, con il verbo «essere» sottinteso, ma priverebbe la pericope di qualunque legame sintattico e logico con quanto la precede.

La «di Dio potenza» appartiene dunque a Cristo «crocifisso»: con questa affermazione, come si evince dal contesto, Paolo suggerisce che la potenza di Dio che salva si manifesta proprio laddove un sapiente greco rintraccia solo assurdità, e un giudeo ellenizzato può intravedere esclusivamente un grande «scandalo», un falso messia. Come sarebbe possibile considerare Cristo un uomo umiliato dalla croce, sconfitto da «uomini» più potenti di lui? Non è la croce la prova più evidente che Gesù non è il Cristo? A questi interrogativi Paolo risponde proclamando la sua fede: Gesù «crocifisso» è «Signore» perché la potenza di Dio si è manifestata sapientemente nella sua risurrezione dai morti. Egli vuole dunque esprimere disaccordo con chi misura *a priori*[153] la sua predicazione del vangelo con i criteri della sapienza greca e delle attese frustrate dei «segni» messianici, e intende suggerire ancora la necessità di credere[154] in Cristo «crocifisso», contenuto essenziale della sua predicazione in quanto polarità indissociabile dall'unico «vangelo» di salvezza: senza la debolezza della croce non si sarebbe mobilitata la potenza di Dio con la risurrezione.

[151] Risalente al 200 circa, contiene alcune epistole paoline.

[152] Morto attorno al 215.

[153] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 23.

[154] Nella riflessione di Paolo, la venuta alla fede (1Cor 3,5) è qui, e costantemente, attribuita ad una speciale e gratuita *chiamata* di Dio (1Cor 1,9; 7,17-20); P. ROSSANO, «Lettere», 308.

1.3. Maggioranza debole e minoranza forte (1Cor 1,26)

In 1 Cor 1,26-31 Paolo fornisce un esempio pratico dell'efficacia della memoria della croce, ricorrendo ad una serie di parallelismi sinonimici e antitetici, espedienti letterari atti a scolpire con vigore il messaggio dell'apostolo. La breve pericope collega infatti tra loro componenti diverse: una storia d'inizio, una riflessione sulla chiamata e un'altra sulle origini della stessa chiesa di Corinto. È in questo contesto, insieme storico e letterario, che si colloca la coppia ἀσθενής-ἰσχυρός del v. 27, un'antitesi[155] forte, che segnala un conflitto reale e a distinti livelli. Con 1Cor 1,26-27 Paolo invita anzitutto la chiesa a riflettere sulla sua vocazione, originata proprio dalla proclamazione di Cristo crocifisso come la vera potenza e sapienza di Dio: «osservate infatti la vostra chiamata, fratelli, perché non molti [tra voi sono] sapienti secondo [la] carne, non molti potenti, non molti di buoni natali».

Con βλέπετε al v. 26 è introdotto un discorso diretto[156] in una peculiare forma di dialogo. Il verbo all'imperativo conclude infatti autorevolmente quanto è stato detto fino al v. 25 sulla potenza della debolezza di Dio; insieme però introduce anche l'elezione dei deboli e l'umiliazione dei forti del v. 27. Nel v. 26 l'accento è posto su «potenti»[157] e sapienti, che sono probabilmente gli «uomini»[158] contrapposti a Dio: questo contrasto risulta dal v. 25.

Con l'espressione «non molti potenti», Paolo forse intende escludere qualcuno dalla chiesa di Dio? Certamente egli farà più avanti trapelare con maggiore chiarezza una sua ostilità verso i potenti dominatori del mondo (1Cor 2,6.8), ma di fatto ora include nella chiesa anche qualche personaggio eminente[159]: anche qualche

[155] N. SCHNEIDER, *Die rhetorische*, 50, 52, 53, 62, 69, 83: *regressio* (p. 53) e *correctio* (p. 52).

[156] Evoca la diatriba greca: W.H. WÜLLNER, «The Sociological», 666-667.

[157] Chi sono i «potenti» non chiamati né eletti? Paolo sta pensando al potere sociale, politico ed economico nel mondo greco o del mondo ebraico. In 1Cor 2,6.8 menzionerà infatti gli «arconti» di questo mondo, per indicare coloro che hanno applicato la legge del più forte contro il più debole. In questo senso il «potente» escluso dalla chiesa somiglia alla figura del potente e furbo descritta anche nel mondo classico.

[158] Già i figli di Cam sono considerati «potenti» tra gli altri uomini. Nimrod divenne potente (גבור: Gn 10,8) per la forza fisica e l'astuzia. Ritenuto un gigante (γίγας), fu un campione (γίγας: 10,9) nella caccia. Il גבור di *Genesi* è anche l'eroe militare, e γίγας evoca un uomo possente. Già sullo sfondo di questi antichi personaggi biblici si intravede una gerarchizzazione sociale fondata sulla forza.

[159] Non si dovrebbero escludere Crispo o Sostene, della sinagoga di Corinto, menzionati in At 18.8.17 e in 1Cor 1,1; o Gaio, uomo ricco e ospitale, menzionato in Rm 16,23, né Erasto,

notabile[160] è diventato credente in Cristo. Se alcuni δυνατοί non mancano dalla lista dei credenti, il fatto che non siano molti è comunque una lezione da assimilare per l'intera chiesa. I forti sono solo minoranza.

Il concetto di potenza personificato nei «non molti potenti» e quello di sapienza personificato nei «non molti sapienti» sono state e continueranno ad essere discriminanti nella «vocazione» o «chiamata»[161]. La maggioranza della comunità credente è fatta di deboli e non di «potenti» né di sapienti. Perché? La *chiamata* è stata selet-

cancelliere, menzionato in Rm 16,23. Per A. MAIER, *1Korinther*, 53, i δυνατοί di 1Cor 1,26 sarebbero «mächtig und einflussreich durch Amtstellung». Per T.C. EDWARDS, *1Corinthians*, 35-37, i δυνατοί sarebbero gentili di rango, come Sergio Paolo (At 13,7) o Dionigi l'Areopagita (At 17,34), non direttamente coinvolti con la chiesa di Corinto. Per F. GODET, *Commentaire*, I, 102, si tratterebbe, di «gens en charge». Per M.F. SADLER, *The First*, 22, si tratterebbe di magistrati, governatori e forse degli arconti (1Cor 2,6.8) (cf. anche W. ORR - J. WALTHER, *1Corinthians*, 161). R.C.H. LENSKI, *First and Second*, 73, propone un'interpretazione filologica: «the δυνατοί are those who are able and thus "mighty" to do far more than others. They may wield authority in one way or in another». Per J. BOHATEC, «Inhalt», 254, si tratta di «wirtschaftlich und sozial Mächtige». Per J. MURPHY-CONNOR, *1Corinthians*, 16: «in human experience the wise, powerful und wealthy are those who effect change in society» (CH. SENFT, *Première Epître*, 43: «les puissantes: qui mènent les affaires et la politique»). Questi significati di δυνατοί sono sintetizzati in un'interpretazione organica e a carattere sociale, da G. THEISSEN, *Soziale Schichtung*, 222-273; «Die Starken», 155-172. Theissen raggruppa i δυνατοί in quattro categorie: (1) chi a Corinto ha un incarico religioso o civile, come Crispo, capo della sinagoga (At 18,8) o come Erasto, «quaestor aedilis» della città (Rm 16,23); (2) chi possiede una «casa», come Crispo e Stefana (1Cor 1,14-16; 16,15ss; At 18,8) battezzati da Paolo assieme alla loro «casa» – che comprendeva moglie, figli e servi; (3) chi è stato di utilità alla chiesa o personalmente a Paolo, o ad entrambi, come Stefana (1Cor 16,15-16); Febe (Rm 16,2); Gaio (Rm 16,23); Aquila e Priscilla (1Cor 16,19; Rm 16,3; At 18,2-3); Tito Giusto (At 18,7); (4) coloro che possono viaggiare, come Aquila e sua moglie (At 18,18): Erasto (At 19,22); Stefana con Fortunato e Acaico (1Cor 16,15-18); quelli di Cloe (1Cor 1,11); forse anche Sostene (At 18,17). Dell'esistenza di una stratificazione sociale nella comunità di Corinto, Theissen trova una giustificazione non tanto nel contesto immediato di 1Cor 1,26-28 quanto in 1Cor 11,17-34, testo in cui le differenze sociali tra ricchi e poveri appaiono con evidenza. Per Theissen i forti, menzionati in 1Cor 1,26 (δυνατοί) poco o niente si distinguerebbero da quelli del v. successivo, il 27 (τὰ ἰσχυρά). Sarebbero i ricchi, con cultura, potere o influenza sociale. B. HOLMBERG, *Paul*, 103-105, è d'accordo con questa ipotesi, che, tuttavia, non giustifica l'ostilità o l'atteggiamento polemico di Paolo verso i forti nel v. 27. Le liste di Theissen contengono nomi di collaboratori o amici di Paolo. Theissen può aver ragione nel considerare i δυνατοί di 1Cor 1,26 persone socialmente e culturalmente influenti, però non tiene conto che τὰ ἰσχυρά, nel contesto, è un aggettivo che cade nella sfera di ἰσχυρότερον di 1Cor 1,25, con implicazioni più teologiche che sociali.

[160] FLAVIO GIUSEPPE, *Bellum Judaicum* 1,242: οἱ δυνατοὶ Ἰουδαίων, «capi-di giudei».

[161] La «chiamata» o «vocazione», τὴν κλῆσιν in 1Cor 1,26 e l'elezione come azione di Dio espressa da ἐξελέξατο nello stesso versetto, sono in relazione tra loro e con la «stoltezza» della predicazione della parola della croce da parte di Paolo (1Cor 1,17.21). L'elezione però ha una caratterizzazione teologica storicamente non verificabile come è invece la «vocazione». Se elezione e «chiamata» a far parte della chiesa di Dio sono indissolubili per Paolo, è necessario rammentare qual è stato l'atteggiamento, diverso dei deboli e dei forti, dinanzi alla predicazione della parola della croce. Questa parola è all'origine dell'ἀσθένεια dei deboli che Dio «elesse», ma soprattutto all'origine della chiesa costituita di deboli e di loro simili.

tiva, proprio perché è avvenuta per il tramite della predicazione della croce, ritenuta dai più «stoltezza», «scandalo» (1Cor 1,23) o addirittura debolezza di Dio, come tale improponibile: il vangelo proposto da Paolo mette in discussione sia il nazionalismo giudaico che l'intellettualismo greco, e ciò spiega perché quanti sono ritenuti deboli dal mondo romano[162], e sovente lo sono davvero, abbiano la prevalenza numerica[163] nella chiesa.

Un aspetto sociale[164] dei pochi «potenti» menzionati in 1Cor 1,26 appare evidente anche nel confronto con altre categorie di persone menzionate nel contesto, in particolare nel v. 28, τὰ ἐξουθενήμενα. Questo termine è imparentato soprattutto con ἀσθενής, sia grazie al parallelismo presente nei v. 26-28 che, etimologicamente, attraverso כשל, un verbo ebraico reso con ἐξου[θ]δενέω[165] e ἀσθενέω[166] nella LXX. Anche שפל, «umiliare», diventa nella LXX ἀσθενέω[167] o ἀσθένεια[168] o ἐξουθένημα o ἐξουθένωμα[169]. I deboli, che sono maggioranza; rispetto ai potenti sono coloro che la società greco-romana non considera affidabili[170].

Sempre al v. 28 τὰ ἀγενῆ[171] τοῦ κόσμου è un parallelo di τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου. Se γένος, di cui ἀγενής è composto, significa anche qui, come già in altri luoghi paolini[172], «nazione» o «popolo eletto», ἀγενής suggerisce la presenza nella maggioranza della chiesa di Co-

[162] In 1Cor 1,26-28 Paolo presuppone un «mondo» o una società che è divisa in classi sulla base della forza o del potere. Già in PLATONE, *Philebus* 49b, si discuteva della distinzione dei cittadini in almeno due classi, deboli e forti, e degli atteggiamenti che una tale divisione comporta.

[163] Schleusner, 377, cita Is 32,4 e fa notare che la *Vulgata* traduce «cor stultorum» l'ebraico ולבב נמהרים, «la mente dei frettolosi»; la LXX ha ἡ καρδία τῶν ἀσθενούντων. Lo «stolto» compare in Is 32,5.6. In Rm 6,19, διὰ τὴν ἀσθένειαν indica anche scarsa «Erkenntniskraft» nei lettori (J. ZMIJEWSKI, «ἀσθένεια», 410). La somiglianza tra deboli e stolti è già nella contrapposizione μωρία-δύναμις (1Cor 1,18).

[164] Un confronto tra 1Cor 1,26-28 è possibile con FILONE, *De somniis* 1,155, che menziona, piuttosto preoccupato, diversi capovolgimenti sociali: cittadini privati che diventano pubblici ufficiali; ricchi che diventano poveri e poveri che diventano nuovi ricchi; sconosciuti che diventano celebrità; deboli (ἀσθενεῖς) divenuti forti (ἰσχυροί); impotenti o incapaci (ἀδύνατοι) che si considerano potenti (δυνατοί); stolti che si considerano sapienti.

[165] Sal 63(64),8[B¹R]: Dio fa «inciampare» o «rende niente» chi si fa forte dell'agire perverso.

[166] LXX Ez 21,15(20).

[167] Come in Ez 17,14.

[168] Come in Qo 12,4.

[169] Da Teodozione, in Dn 4,14. In Rm 14,3.10, con ἐξουθενέω Paolo indica il disprezzo dei forti per i deboli. In 2Cor 10,10, ἀσθενής ed ἐξουθενημένος sono un giudizio contro Paolo.

[170] Cristo è considerato ὁ λίθος ὁ ἐξουθενηθείς (At 4,11) e Paolo, con gli apostoli, sono «senza onore» (1Cor 4,10).

[171] גדול, «grande» tradotto con εὐγενής (Gb 1,3; 2Mac 10,13; 4Mac 6,5; 9,13.23.27; 10,3.15) e altre volte con ἰσχυρός (Dn 10,[1].7) o δυνατός (Pro 25,6 S¹).

[172] 2Cor 11,26; Gal 1,14; Fil 3,5.

rinto di qualcuno «non appartenente al popolo eletto», di esclusi dal «mondo giudaico».

Tra coloro che compongono in maggioranza la chiesa, ancora nel v. 28, sono citati τὰ μὴ ὄντα: le cose che non sono. Queste «cose» sono persone, le stesse membra della chiesa di Dio, anche se nella stima del «mondo» sono collocate all'ultimo posto di una successione di connessioni disposte a spirale[173] verso il basso. Nel dinamismo del testo servono invece a Paolo per esaltare la sapienza e la potenza sovrana e creatrice di Dio, che ha chiamato tutti dal nulla all'esistenza e che poi, con la «chiamata» specifica alla chiesa – una ri-creazione del mondo – ha preferito le «cose che non esistono [ancora]»[174] a «quelle che [già ci] sono».

In 1Cor 1,26-28, dunque, Paolo denuncia[175] la posizione sociale dei deboli nella società, ma rivoluziona la nuova posizione da loro acquisita: nella chiesa la maggioranza privilegiata è di deboli, mentre coloro che più contano per le origini, come i potenti e i nobili, sono in minoranza. Quello che però più a Paolo preme di dire, per sollecitare una riflessione della chiesa di Corinto, ha un carattere teologico: normalmente Dio chiama i deboli e scarta i potenti, perché costoro, insieme ai sapienti, appartengono alla categoria dei peggiori nemici[176] della parola della croce, come coloro che hanno crocifisso (1Cor 2,8) il Cristo[177].

1.4. Apostolo ἐν ἀσθενείᾳ (1Cor 2,3)

Un'altra prova, o almeno un altro esempio per illustrare che la potenza di Dio è già presente nella proclamazione di Cristo «crocifisso», è Paolo. In 1Cor 2,1-5 egli mostra la sua fedeltà al principio appena enunciato. Ora però, secondo quanto aggiunge, Dio si manifesta presente anche nella debolezza dell'apostolo. Riflettano i

[173] Τὰ μὴ ὄντα intensifica τὰ ἐξουθενημένα e questa τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου: PH. BACHMANN, *Erste Brief*, 102, n. 1.

[174] Rm 4,17-19.

[175] Non è certamente Paolo il primo a denunciare la situazione di svantaggio subita dai più deboli a causa dei più forti. Già anche uno scrittore e militare, contemporaneo di Platone, riporta il pensiero di Socrate; è SENOFONTE, *Memorabilia* 2,1.

[176] Un passo parallelo può essere, nel *Corpus Paulinum*, Fil 3,18 (πολλοὶ γὰρ … τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ).

[177] Secondo Paolo, in 1,30, Cristo Gesù non differisce più dalle sue virtù (di potenza) di cui è colmo: giustizia, sapienza, verità. La vita spirituale e morale non è pensabile senza di lui.

fratelli di questa chiesa, oltre che sulla propria origine, su questo ricordo del loro apostolo: «e io in debolezza e in paura e in tremore grande giunsi fino a voi» (1Cor 2,3).

La debolezza in cui Paolo versava arrivando a Corinto la prima volta bene si addice a chi ha dovuto proclamare «Signore» e «Cristo» un «crocifisso» «per debolezza» (2Cor 13,4).

Dal contesto immediato si può dedurre che Paolo non ha voluto comportarsi da «filosofo itinerante»[178], né desidera essere ritenuto saggio e persuasivo, pronto ad approfittare della credulità della gente o del successo presso il suo pubblico più semplice. La confessione di debolezza gli serve invece, almeno intenzionalmente, a distanziarlo dall'immagine di oratore esperto delle regole della retorica sofista, per riportare strategicamente in primo piano ancora una volta la parola della croce, e comunque la parte più difficile e ignorata del suo vangelo. Paolo si mostra convinto che la «fede» si debba basare solo sulla potenza di Dio che ha agito per la proclamazione di Cristo crocifisso e «Signore della gloria» (1Cor 2,4-8).

In che cosa propriamente consiste allora questa debolezza[179] di Paolo? Anche se è lui stesso ad attribuirsela, non la specifica. Non parla di «malattia fisica» grave che, oltretutto, gli avrebbe impedito di affrontare le pesanti fatiche di un viaggio anche solo da Atene a Corinto. Dal contesto storico a cui si riferisce (1Cor 2,1: «anch'io, quando sono venuto da voi»), cioè il suo primo arrivo tra i corinzi, si deduce che la debolezza doveva essere stata non soltanto fisica quanto del suo stato d'animo[180]. Con essa forse Paolo allude alle molte difficoltà sperimentate nella missione ad Atene (At 17), dove, non senza una punta di ironia, era stato congedato dai filosofi epicurei e stoici che vi dimoravano per aver presentato, anche se in modo retoricamente corretto, la risurrezione di un uomo.

Difficoltà gravi lo avevano atteso però anche a Corinto, dove aveva sperimentato un netto rifiuto, questa volta soprattutto da parte dei giudei cui aveva iniziato a proclamare che Gesù, crocifisso, è il vero messia (At 18,5-17). A tale duplice fallimento Paolo

[178] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 801.

[179] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 31, richiamano qui 2Cor 11,29 (τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ;) e 12,10 (διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις); avrebbero potuto tuttavia ricordare anche 1Cor 9,22 (ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής).

[180] EURIPIDE, *Troades* 725-728, presenta un personaggio, Taltibio, che ha un messaggio tragico per Andromaca e cerca parole, le meno dure, per pronunciarlo: suo figlio deve essere gettato dai bastioni di Troia. Lasci che ciò avvenga perché è solo saggezza non attaccarsi più a lui, e sopportare lo strazio con cuore eroico «senza pensare, essendo debole, di essere forte».

aveva reagito con frustrazione[181]: prima dinanzi alla dotta sufficienza dei greci, poi alla dura ostilità dei suoi correligionari[182], perché sia gli uni che gli altri erano rimasti delusi[183] del vangelo[184] che egli si era sforzato di presentare nel linguaggio di volta in volta più comprensibile (1Cor 9,20: «e diventai per i giudei come giudeo» e, 1Cor 9,21: «per quelli senza la legge come un senza-legge»). Che dunque già in 1Cor 2,3 Paolo alluda all'adattamento a «debolezze» altrui da parte di un vero apostolo (come in 1Cor 9,22)?

È un fatto però che Paolo ora, in 1Cor 2,3, ripensi con «antiretorica»[185] ironia il proprio passato: egli in sostanza è stato un debole perché ha avuto paura. La triade «timore-tremore-debolezza» sottintende infatti un confronto forzato con chi Paolo considera più forte[186] di sé, i filosofi ad Atene, i giudei ellenizzati della diaspora a Corinto o, più sicuramente, Dio stesso. In missione Paolo è costretto a misurarsi con situazioni realmente difficili. Ai corinzi vuole ora ricordare come in quelle passate circostanze egli si considerasse non un eroe ma uno strumento sia fisicamente[187] che moralmente inadeguato a far fronte alla sua missione[188].

Se fosse questa di 1Cor 2,3 un'ammissione di ἀσθένεια in quanto apostolo nello svolgimento del suo ministero, ci sarebbe da chiedersi se e quanto può[189] lo stesso Paolo aver prestato il fianco all'accusa da lui stesso riportata in 2Cor 10,10[190]. Fin d'ora tuttavia Paolo chiarisce che, pur nel suo discorso modesto e poco per-

[181] Per T.C. EDWARDS, *1Corinthians*, l'ἀσθένεια di 1Cor 2,3 denota un «complex state of mind which began in a sense of spiritual prostration».

[182] Paolo è accusato (At 18,1-18) dinanzi al proconsole romano, di predicare contro la legge.

[183] Come ad Atene, al sentire menzionare la risurrezione di Cristo (At 17,32).

[184] Secondo At 18,6, a Corinto come già a Tessalonica (At 17,3) Paolo affermava davanti ai giudei che Gesù è Cristo (At 18,5.28).

[185] L. HARTMANN, «Remarks», 117-118.

[186] Dn 5,19; 6,26; Mi 7,17. In 1Cor 9,22, la debolezza di Paolo è anche un atto di solidarietà verso i corinzi (2Cor 11,29).

[187] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 31, considerano parte della debolezza di Paolo «his unimpressive presence [2Cor 10,10] and shyness in venturing unaccompanied into strange surroundings»; si tratterebbe quindi di mancanza di coraggio dovuto in parte anche ad un fisico fragile. Poco dopo però, aggiungono altri elementi che farebbero parte della debolezza: «Possibly the malady which had led to his first preaching in Galatia [Gal 4,13] was upon him once more». A questo punto Robertson-Plummer si avventurano nell'identificazione del «thorn for the flesh» menzionato in 2Cor 12,7, con «epilepsy, or malarial fever (Ramsay)».

[188] In Fil 2,12, Paolo raccomanda di obbedire al vangelo, lavorando con «timore e tremore» alla propria salvezza. In Mc 5,33, «timore e tremore» sono emozioni della emorroissa dinanzi a Gesù, dopo essere stata guarita da una forza uscita da lui (Ef 6,5).

[189] Contrariamente a quel che sostiene U. WILCKENS, *Weisheit*, 78.

[190] Si sfogli il nostro capitolo quarto.

suasivo per greci e giudei, non gli è mancata né l'assistenza reale dello Spirito né la potenza di Dio. Se è stato debole, lo è stato principalmente in quanto ha finalmente imparato che non deve contare più sulle proprie forze, né sulla sua dimestichezza con l'oratoria greca, per affermare con convinzione che il Cristo e Signore è un «crocifisso». Anche se arrivato a Corinto «in debolezza», Paolo in realtà è stato un forte, proprio per non aver messo minimamente in dubbio che la δύναμις di Dio possa essere limitata o impedita dall'ἀσθένεια di un uomo come lui[191], dal momento che non è stata prima diminuita dalla debolezza di Cristo morto in croce.

Nel mettere coraggiosamente in mostra la propria «debolezza di dentro e di fuori»[192] Paolo non è timido, ma piuttosto consapevole di essere un inviato di Dio[193]. In 1Cor 2,1-5, riferendosi alla «fede» non basata sulla sapienza greca e giudaica, egli mostra con una punta di polemica il suo sano orgoglio d'essere arrivato a Corinto disarmato, o equipaggiato solo da comune mortale[194] e non da «illegittimo Cristo, né da filosofo»[195]. Tuttavia grazie alla sua predicazione la potenza di Dio ha effettivamente raggiunto i corinzi, e li ha chiamati a costituire una chiesa.

Se ripensando a quei momenti Paolo ora si dichiara debole, e non rinnega gli inizi umili della sua missione e della stessa chiesa di Dio, lo fa soprattutto per ribadire quanto connaturale gli sia stato il vangelo che ha annunciato, e quanto il vangelo di Cristo crocifisso debba essere insito in chi l'annuncia[196]. Un Paolo debole somiglia di più a Cristo che ai potenti e sapienti di questo mondo.

[191] J.C. BEKER, *Paul*, 293. Lo Spirito non è assente da ἀσθένεια in Rm 8,26; né dall'afflizione di Paolo in 1Ts 1,6; cf. anche Mc 13,11; At 6,10 e 7,55; Gv 19,30 associa alla croce l'emissione dello Spirito.

[192] W. SCHRAGE, *Leid*, 150.

[193] Am 7,10-15: Dio sceglie e invia, in situazioni difficili, strumenti fragili. Bisogna imparare questa lezione teologica della storia. Paolo non si vergogna di ammettere la sua debolezza perché conosce le Scritture.

[194] J. WEIß, *Erste Korintherbrief*, 48: «in einem gewaltigen Kampf ging er [Paolo] hinein, völlig ungewappnet, nur mit seiner Menschlickheit». Per J. ZMIJEWSKI, «ἀσθένεια», 410, l'ἀσθένεια in 1Cor 2,3 è fragilità propria dell'esistenza terrestre, come in 1Cor 15,43.

[195] R. BAUMANN, *Mitte*, 162.

[196] Cf. tra altri, H. CONZELMANN, *Erste Brief*, 70-71; H. LIETZMANN - G. KÜMMEL, *An die Korinther*, 11; L. HARTMANN, «Remarks», 120; E. FASCHER, *Erste Brief*, 116; J.H. SCHÜTZ, *Paul*, 202; H. BAUM, *Mut*, 198; A. O'LEARY, «Preaching», 17-18; H. WEDER, *Das Kreuz*, 162-165; W. KLAIBER, *Rechtfertigung*, 131.

In sintesi, l'associazione con φόβος-τρόμος[197] in 1Cor 2,3 serve certamente a delimitare l'ἀσθένεια di Paolo: questa è di natura più psicologica e religiosa[198] che fisica; è un sentire[199], dinanzi a Dio e ad un pubblico composito, la disparità della proclamazione di un Cristo «crocifisso» e la propria incompetenza[200] di missionario[201]. Paolo è diventato debole in seguito ad una dedizione senza risparmio di sé e delle sue forze fisiche e morali, al solo scopo di proclamare un vangelo completo. Dichiarando pubblicamente, dinanzi ai forti, la propria ἀσθένεια, l'apostolo ha inteso prendere posizione anche nei riguardi della chiesa, composta in maggioranza di deboli

[197] In un più vasto contesto, l'associazione «timore e tremore», o l'espressione «tremare dalla paura» indica una consapevolezza della propria situazione, o una incapacità a combattere. In Gdc 7,3, la domanda τίς ὁ φοβούμενος καὶ δειλός ... (così in LXX [A] Gdc 7,3; in [B] Gdc 7,3 l'ordine delle parole è spostato) è rivolta ad un esercito di Gedeone, che per paura, da 32 mila uomini si ridurrà a 10 mila. Cf. Is 19,16 dove il tremore degli egiziani, equiparati a donne, è dinanzi al Signore degli eserciti (cf. anche LXX Ger 33,9; LXX Sal 55,5). Paura e tremiti li prova anche il carceriere dinanzi a Paolo e Sila (At 16,29). In Sal 2,11 (LXX Sal 119,120) si raccomanda di servire «con timore» il Signore e rallegrarsi «con tremore».

[198] In 1Cor 2,3: M.F. SADLER, *The First*, 28, traduce ἀσθένεια con «personal infirmities»; A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 31-32, ritengono che ἀσθένεια includa la presenza personale, non imponente, di cui Paolo parla in 2Cor 10,10, assieme ad una «shyness in venturing unaccompanied into strange surroundings»; la spiegazione di questa timidezza si troverebbe in «the malady which has led to his first preaching in Galatia (Gal 4:13)». Per E.B. ALLO, *Première Épître*, commento a 1Cor 2,3, si tratterebbe di «un affaiblissement physique» o di «une pénible nervosité», anche se «les anciens, il est vrai, ont pensé aux persécutions uniquement». Tralasciando autori come Toussaint, Lietzmann e Cornely che sarebbero d'accordo con gli antichi, Allo propende per «un état maladif qui rendait plus pénibles ses déceptions et ses incertitudes» – dal momento che Paolo non avrebbe sofferto di persecuzioni in quel tempo. Anche R.C.H. LENSKI, *First and Second*, 90, parla di «poor physical condition or sickness», di cui Paolo avrebbe sofferto in quel periodo, come attesterebbe l'aoristo che segue ἀσθένεια (ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς). Anche K.H. SCHELKLE, *Zweite Brief*, 9, e W. KLAIBER, *Rechtfertigung*, 73, sono del parere che ἀσθένεια indichi una malattia fisica di Paolo. Tuttavia, in 1Cor 2,3, ἀσθένεια e φόβος sono imparentati, anche etimologicamente. La radice חתת, «essere impaurito, sentirsi a pezzi», è resa con ἀσθενέω in 1Sam 2,4 (1Sam 2,20), mentre in Gn 9,2, חת è reso con φόβος e Gb 7,14 rende il piel di חתת (Ez 32,27) con ἐκφοβεῖν; Gs 1,9; Ger 1,17 e 10,2 rendono il niphal dello stesso חתת con φοβέομαι. Il niphal di חתת è δειλιάω: cf. Dt 1,21; 31,6; Gs 8,1; 10,25 con 2Tm 1,7, dove Paolo esorta Timoteo a essere coraggioso perché Dio non gli ha dato uno «spirito pavido» (πνεῦμα δειλίας) ma forte e saggio.

[199] F. GODET, *Commentaire*, I, 116, e U. WILCKENS, «Kreuz», 47-48. Il «timore-tremore» indica, per Godet, la continuità di un «sentiment de faiblesse».

[200] È difficile, però, dedurre che ἀσθένεια di 1Cor 2,3 si riferisca già, come in 1Cor 8-10, a una persona «senza-legge» o «senza «scienza».

[201] Paolo ne è cosciente (1Cor 2,1) e ha imparato a non affidarsi alle proprie forze per annunciare τὸ μυστήριον. Riteniamo la *lectio* μυστήριον preferibile, in 1Cor 2,1, a μαρτύριον, anche se questa è documentata da ℵ^{c}, B D G, Ψ 33 81 614 1739 Byz it^{d,g} vg syr^{h} cop^{sa} arm eth Origen al. La *lectio* μυστήριον è in meno codici ma questi sono più antichi (del II/III sec.), come ℵ* A C 88 436 it^{r,61} syr^{p} cop^{bo} Hippolitus Ambrosiaster Ephraem Ambrose Pelagius Augustine Antiochus. Paolo è comunque in una difficile situazione al suo arrivo a Corinto.

e in minoranza di forti. Anche la chiesa dovrà come lui e come Cristo farsi debole con i deboli.

1.5. Forza della «parola» (1Cor 2,4)

In 1Cor 2,4 Paolo dichiara che una «potenza» è insita nel suo stesso discorso su Cristo Crocifisso, anche se esso risulta poco organico dal punto di vista retorico: «e la mia parola e il mio annuncio non [consistettero] in persuasiv[e] [parole] di sapienza ma in dimostrazione di spirito e di potenza (πνεύματος καὶ δυνάμεως)». C'è un riferimento chiaro al linguaggio e alle tecniche di persuasione: Paolo consapevolmente sostiene di non usarle, per affidarsi nella sua missione solo all'ἀπόδειξις[202], una «prova» che egli descrive con due genitivi: πνεύματος καὶ δυνάμεως, «di spirito e di potenza». Così Paolo accoppia λόγος con σοφία da una parte, πνεῦμα e δύναμις dall'altra, mettendo in contrapposizione tra loro i due abbinamenti. Vuole forse mettere a confronto anche un modo di parlare e predicare giudaico rispetto ad un'oratoria di tipo greco?

Dalla congiunzione «e», i termini «spirito» e «potenza» sono collocati su uno stesso piano semantico, che è di somiglianza o sinonimia, in contrapposizione al λόγος e σοφία, sintatticamente uniti – in una ricostruzione del testo[203] che resta laboriosa – dall'aggettivo πειθός[204], «persuasivo», «capace di convincere». Nel testo è chiaro che il λόγος di Paolo, evocante il λόγος ... ὁ τοῦ σταυροῦ si

[202] Questo termine non ricorre altrove nel NT. Nella LXX lo si incontra solo due volte: in 3Mac 4,20 (λεγόντων μετὰ ἀποδείξεως, «when they said and proved that...», NRS) e in 4Mac 3,19: ἐπὶ τὴν ἀπόδειξιν τῆς ἱστορίας τοῦ σώφρονος λογισμοῦ, la presente occasione ci invita «to a narrative demonstration of temperate reason», NRS). Secondo A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 33, ἀπόδειξις in 1Cor 2,4 significa «demonstration», nel senso di «stringent proof». Nel greco classico, ἀπόδειξις, che deriva dal verbo ἀποδείκνυμι, indica qualcosa che è mostrato, esibito, quindi «dimostrazione» o «esibizione» (Euripide). In Erodoto e Tucidide ha il senso di «esposizione», «pubblicazione» o anche «adduzione di prova», soprattutto in Erodoto; al plurale, in Demostene, significa normalmente «argomentazioni in prova di», e quindi «prove addotte» (LSDict).

[203] Il testo è stato ricostruito come riportato sopra, già dal Tischendorf.

[204] Forma tardiva di πιθανός, «calcolato per persuadere», detto anche di persona che ha il potere della persuasione, soprattutto se riferito a oratori popolari (Tucidide). L'aggettivo è detto anche degli argomenti addotti (Aristotele e Platone); dei modi di fare o di abitudini «vincenti» (Senofonte); di resoconti o relazioni «plausibili, probabili» (Erodoto e Platone); di opere d'arte, che producono l'illusione di essere naturali (Senofonte). Πιθανός ha anche un significato passivo, di «obbediente» o «docile» riferito a chi si è lasciato convincere (Senofonte), secondo LSDict.

trova in antitesi con un λόγος o λόγοι diversi, che veicolino una sapienza preesistente al vangelo. La δύναμις che si manifesta nel λόγος di Paolo non è la «forza persuasiva» di un sillogismo[205]. La δύναμις probante del λόγος di Paolo deriva invece dallo πνεῦμα, o è lo stesso πνεῦμα: forza della parola è lo «spirito» da cui essa proviene.

Λόγος e κήρυγμα di Paolo sono «potenti», ma non perché nel predicare egli ha seguito alla lettera i canoni della sapienza greca. Neppure con l'annuncio di un messia crocifisso egli ha inteso soddisfare con «segni» straordinari le attese dei giudei di Corinto (1Cor 1,22). Benché sia apparso debole ai giudei e «insignificante» o «insipiente» ai greci, per lo πνεῦμα e solo per esso, il λόγος e il κήρυγμα dell'apostolo sono stati capaci di condurre alcuni alla fede in Cristo; ciò è accaduto solo perché «spirituali», e non «persuasive» in senso meramente umano e retorico, erano state le sue parole circa il Cristo «crocifisso». Paolo stesso riconoscerà di non essere mai stato un esperto del λόγος greco (2Cor 11,6: εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ)[206]. A produrre perciò un'ἀπόδειξις efficace era stata l'azione dello πνεῦμα. Con questo nuovo termine greco, ἀπόδειξις, traducibile con «esibizione» (Euripide) o «esposizione ragionata, pubblicazione» (Erodoto, Tucidide) o con «prova, argomenti di prova» (Erodoto, Attici, Demostene), Paolo non indica in realtà che una «prova» razionale è insita nel suo stesso λόγος o κήρυγμα. Chi considerasse la certezza razionale come unico criterio di verità non crederebbe come Paolo. Più probabilmente questa «dimostrazione» della validità del discorso di Paolo su Cristo crocifisso è δύναμις perché viene dallo πνεῦμα e diventa riconoscibile nella «fede» e non per la sapienza. È, per così dire, un'obiettiva[207] «dimostrazione spirituale» della potenza del vangelo che è stato annunciato con «stoltezza».

[205] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 33, riferiscono di Aristotele che associa ἀπόδειξις a συλλογισμός pur essendo i due termini tra loro diversi. Infatti, «the latter proves that a certain conclusion follows from given premises, which may or may not be true. In ἀπόδειξις the premises are known to be true, and therefore the conclusion is not only logical, but certainly true».

[206] In At 14,12, invece, Luca riporta una reazione contraria rispetto a Paolo: ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου. Barnaba è soprannominato «Zeus» dagli abitanti di Listra mentre Paolo è chiamato «Ermes», «dal momento che era colui che conduceva il discorso».

[207] Per A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 33, Paolo «claims that the certitude of religious truth to the believer in the Gospel is as complete as "objective" – equal in degree, though different in kind – as the certitude of scientific truth to the scientific mind».

Πνεῦμα, con δύναμις e ἀπόδειξις, è la parola che più serve a Paolo per fare una teologia distinta, anche nel metodo, dalla sapienza del «sapiente» o del «letterato» o del «ricercatore» greco e dalla «scienza» del giudeo ellenizzato ai quali pensa mentre scrive (1Cor 1,20). Il «sapiente», greco o giudeo che sia, resta in realtà uno «stolto», perché la sapienza che cerca o presume di possedere, non essendo «spirituale», resta mera «follia» dinanzi a Dio (1Cor 3,19-20). Paolo invece nel predicare ai corinzi si è espresso «non in parole dottrinali di sapienza umana ma con insegnamenti dello spirito, ha ritenuto opportuno rivolgersi a persone spirituali[208] in grado di apprezzare cose spirituali» (1Cor 2,13): è lo «spirito» la δύναμις e la σοφία «di Dio» (1Cor 1,23-24). In questa «stolta» e umanamente impossibile associazione o identificazione tra parola della croce, Cristo crocifisso, sapienza e potenza di Dio, sta l'ἀπόδειξις che è opera dello «spirito». La predicazione di Paolo è legittimata e confermata dallo πνεῦμα.

Resta da chiarire la natura di πνεῦμα e δύναμις, che nel testo compaiono entrambi al genitivo e non preceduti dall'articolo, e da definire in che rapporto questi termini siano tra loro. Il binomio πνεύματος καὶ δυνάμεως[209], nonostante questa sua configurazione grammaticale, non pare essere semplicemente un'endiadi[210]: non indica necessariamente cioè un solo concetto o un sintagma del tipo «potenza di spirito»[211] o «potenza spirituale». Paolo ha già tenuto distinto, nella sua missione, δύναμις e πνεῦμα[212].

[208] Evidentemente, secondo Paolo, gli uomini sono «spirituali» grazie alla partecipazione allo Spirito, ma non grazie alla privazione ed eliminazione della loro «carne». Spirituale non significa immateriale, o disincarnato (Gv 1,14). L'uomo non esiste al di fuori della sua natura anche se non si riduce alla sua natura. Tuttavia, quando si passa dal divino all'umano, dalla concentrazione nell'intimo, dal nucleo spirituale interiore alla manifestazione culturale o religiosa esterna ci si può distaccare, come alcuni corinzi, dalla profondità spirituale a cui Paolo fa riferimento. Dal primato di Dio si passa alla periferia e alla superficie delle cose. La comunità si allontana dal vangelo per concentrarsi sulla propria cultura o sulle proprie tradizioni.

[209] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 33: «Origen refers πνεύματος to the O.T. prophecies, and δυνάμεως to the N.T. miracles, thus approximating to the merely philosophic sense of ἀπόδειξις. And if δυνάμεως means God's power, πνεύματος will mean His Spirit».

[210] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 801; prima di lui, dello stesso parere erano A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 33: «God's power», pur non parlando di endiadi.

[211] Si noti la mancanza di articolo dinanzi al genitivo πνεύματος, come al v. 13 (ἐν διδακτοῖς πνεύματος). Riguardo ai due genitivi πνεύματος καὶ δυνάμεως, A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 33, fanno notare che potrebbero essere sia soggettivi, «'demonstration proceeding from and wrought by the Spirit and power of God'», che qualificare la «'demonstration consisting in the spirit and power of God'».

[212] In 1Ts 1,5 (τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ) δύναμις e πνεῦμα tra loro sono inseparabilmente associati.

Di quale πνεῦμα[213] si tratti è chiaramente ricavabile dal contesto. Il termine ritorna infatti presto, in 1Cor 2,10: «ma a noi lo ha rivelato Dio mediante lo spirito». L'azione del «rivelare» ha per oggetto «ciò che occhio non vide né orecchio udì»[214] (1Cor 2,9) e per termine *ad quem* Paolo. Lo «spirito» che gli si rivela è quello che solo ha scrutato ogni cosa, persino «le profondità di Dio» (1Cor 2,10). Con queste qualità, divine, non si può trattare di uno spirito umano in astratto e neppure dello spirito di Paolo. Paolo pensa piuttosto ad uno spirito che è sapiente come e quanto Dio, e perciò più sapiente degli «uomini»: solo lui conosce infatti τὰ τοῦ θεοῦ, ciò che è proprio di Dio (1Cor 2,11).

In sostanza in 1Cor 2,4 Paolo vuole ribadire che la «dimostrazione» del suo λόγος e del suo κήρυγμα come una vera δύναμις[215] è lo «Spirito di Dio» (1Cor 6,19); consiste «in Spirito Santo» (1Cor 12,3). Argomentando da effetto a causa[216], egli ritiene che questa potenza, essendo dallo Spirito, o essendo lo stesso Spirito in azione, sia la sola vera prova convincente che i corinzi abbiano per accettare e credere alla sua «stolta» predicazione, che per oggetto ha un Cristo crocifisso. A coloro che hanno creato divisioni a causa di una ricerca di sapienza greca, o anche di «scienza» giudeo-ellenistica, Paolo fa capire che non sono «spirituali»[217], ma ancora solo

[213] A. Robertson - A. Plummer, *1Corinthians*, 33, riportano, come significato di «potenza di Spirito», ma più propriamente come descrizione della sua efficacia, una frase di Teofilatto (ἀρρήτῳ τίνι τρόπῳ·πίστιν ἐνεποίει τοῖς ἀκούουσιν); rimandano quindi, come a paralleli di 1Cor 2,4-5, a 1Ts 1,5 (τὸ εὐαγγέλιον... οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ) e a 1Ts 2,13 (ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθώς ἐστιν ἀληθῶς λόγον θεοῦ).

[214] P. Rossano, «Lettere», 310.

[215] Nel contesto non dice se questa potenza che viene dallo «Spirito» e che è l'assistenza dello «Spirito» si manifesta in una capacità di compiere miracoli in qualità di apostolo (come in 2Cor 12,12: ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν, «tra voi in tutta sustinenza, con segni e persino miracoli e opere di potenza»). Anzi, Paolo dice d'essersi rifiutato di mostrare dei «segni» attesi dai giudei come una sapienza cercata dai greci in luogo della sua parola della croce (1Cor 1,22).

[216] D'accordo con J. Murphy-O'Connor, «The First Letter», 801.

[217] Non sono invece «spirituali» quei corinzi che ancora non capiscono quanto egli ha insegnato oralmente la prima volta (e ora per scritto), avendo avuto la conferma dello Spirito. È solo lo Spirito che fa conoscere τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, «quelle cose che da Dio sono donate a noi» (1Cor 2,12). Queste cose, che vengono da Dio, che cosa sono? Paolo non lo dice, ma ha dato un'indicazione per capirle: sono rivelazione dello Spirito e possono essere tradotte in parole: ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες «queste cose anche diciamo non in parole didattiche di sapienza umana, ma in lezioni di spirito, spiegando a spirituali cose spirituali» (1Cor 2,13). Quelli tra i cristiani corinzi che si considerano sapienti o forti (1Cor 1,27), sono, secondo Paolo, solo «carnali» o «psichici», non «spirituali» (1Cor 2,14; 3,2.3).

«carnali» (1Cor 3,3: σαρκικοί ἐστε). Sono «uomini» e «psichici» (1Cor 2,14: ψυχικός). Il motivo principale sta nel fatto che la loro sapienza non è «spirituale» come la sua[218]: «abbiamo ricevuto non lo spirito del cosmo ma lo Spirito, quello di Dio» (1Cor 2,12). Nonostante questa distinzione, non è ancora chiaro però se Paolo davvero disprezzi[219] la sapienza razionale dei greci, la loro arte oratoria o la scienza teologica dei giudei che pure circola a Corinto in contrapposizione al vangelo. Quel che con forza Paolo sostiene si riferisce alla «fede» dei corinzi, dipendente da uno Spirito che è la vera potenza e sapienza di Dio.

1.6. Fede ἐν δυνάμει θεοῦ (1Cor 2,5)

In 1Cor 2,5 Paolo si collega a quanto ha appena scritto, e conclude il discorso sul ricordo della sua prima visita alla città di Corinto esprimendo lo scopo della predicazione: «affinché (ἵνα) la fede vostra non consista in sapienza di uomini, ma in potenza di Dio». Secondo il contesto, come si è visto, il vangelo non era stato proclamato con metodo filosofico o seguendo la logica di una sapienza corrente. La predicazione di Paolo era stata la manifestazione di una sapienza «spirituale» preesistente a quella di «uomini», perché proveniente da Dio. Spesso nel contesto di *1Corinti* «uomini» e «Dio» si contrappongono, e ora il binomio «sapienza-uomini» da una parte e «Dio-potenza» dall'altra strutturano questo versetto rendendolo simile a 1Cor 1,25. Tuttavia giudei e greci, «uomini» privi di sapienza o non di essa prigionieri, divennero credenti grazie alla potenza di Dio. Oggetto della fede è l'affermazione che Cristo crocifisso è potenza e «sapienza di Dio».

Dal contesto emerge però anche un'altra rappresentazione di

[218] Diventa comprensibile la preoccupazione di Paolo di distinguere una «sapienza umana», attuale e ancora ricercata dai greci e dai giudei ellenizzati di Corinto, da una «sapienza spirituale». La prima nasce da «uomini» (1Cor 1,25) come il «sapiente», il «grammatico» e l'argomentatore o «ragionatore» di questo mondo (1Cor 1,20). La seconda, quella che Paolo ha scelto di annunciare a Corinto, è rivelazione dello Spirito di Dio e quindi ha Dio come origine; è sapienza e potenza di Dio anche se si tratta solo della parola della croce, o della proclamazione che Cristo crocifisso è il Signore della gloria.

[219] La «scienza» che egli ha in mente è dono di Dio (1Cor 1,5). Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, 48, sul valore della razionalità: «È illusorio pensare che di fronte ad una ragione debole la fede possegga una forza di persuasione ancora più grande; al contrario, essa corre il serio pericolo di venire ridotta a mito o a superstizione».

questa «fede»: essa significa credere, nonostante la sapienza contraria[220] di altri «uomini», in un Dio che è capace di sollevare dal nulla le «cose che non sono», affinché nessuno si glori di «uomini», ma solo e tutti di Cristo che è diventato vera sapienza di Dio (1Cor 1,27-31). Fede è dunque credere che quanto è debole e stolto di Dio – quale è un messia crocifisso o un apostolo che lo annuncia o la non convincente parola della croce – è più forte e più sapiente degli uomini.

In sintesi Paolo invita i suoi interlocutori a riscoprire che la fede non è credere soltanto in un Dio *in sé*[221], come quello dei filosofi di Atene, o come quello dei giudei ellenisti, ma in Dio in quanto opera nella storia per mezzo di Cristo crocifisso, avendolo risuscitato dai morti. Del resto dalla sua esperienza personale anche Paolo ha appreso che debolezza significa luogo o condizione per conoscere che cosa sia davvero la potenza di Dio. È vera fede nel vangelo quella di chi sa per esperienza che la potenza di Dio agisce nella debolezza dell'uomo.

1.7. Debolezza della parola e potenza del regno (1Cor 4,19.20)

In 1Cor 4,19-20 Paolo assume la δύναμις di cui ha già parlato in 1Cor 2,4 (πνεύματος καὶ δυνάμεως) e in 1Cor 2,5 (ἐν δυνάμει θεοῦ) come un'unità di misura da contrapporre al λόγος persuasivo della «sapienza di uomini», per valutare fino a che punto «alcuni» a Corinto davvero appartengono al «regno» di Dio. Con autorità di «padre» (1Cor 4,15) e ancora di «apostolo» (1Cor 1,1) Paolo visiterà prossimamente[222] la chiesa per discernere in essa la δύναμις dal λόγος: «sarò però presto da voi, a Dio piacendo, e saggerò non la parola di quanti si sono gonfiati ma la potenza – τὴν δύναμιν».

Che cos'è questa potenza contrapposta a «parola»?[223]. La mede-

[220] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 801, commenta sibillinamente 1Cor 2,4: «A faith based on a persuasive presentation, is at the mercy of better arguments».

[221] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 801.

[222] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 803: «This heated declaration is not in contradiction to Paul's detailed travel plan in 16,5-9». Paolo verrà però accusato di falso per non mantenere la sua parola (2Cor 1,16-17).

[223] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 92, rispondono che la δύναμις qui, diversamente da quanto suggerisca l'opposizione λόγος-δύναμις di 1Cor 2,4-5, «certainly does not mean that of working miracles [come sosterrebbe invece il Crisostomo]; but rather that of winning men over a Christian life».

sima opposizione δύναμις-λόγος, già presente in 1Cor 2,4-5, è un indizio che anche ora δύναμις possa indicare la potenza di Dio e non quella di Paolo o della chiesa di Corinto. Paolo adesso scrive che la «parola», quella di «alcuni»[224], per quanto ritenuta da loro stessi sapiente non è però carica di potenza di Dio come lo è invece la vera «parola, quella della croce». Paolo attribuisce più λόγος che δύναμις ad «alcuni» «che si sono gonfiati» (1Cor 4,18: ἐφυσιώθησάν τινες).

Il verbo φυσιόω[225], che nel suo significato include «presunzione» o «alterigia»[226] – quelle di chi, per esempio, dinanzi a un debole mostra più «scienza» che «amore» (1Cor 8,1: ἡ γνῶσις φυσιοῖ) – Paolo lo usa adesso per «alcuni» che si sono divisi o in suoi seguaci e/o in seguaci di Apollo (1Cor 4,6: «affinché non vi gonfiate per l'uno contro l'altro») e di Cefa (1Cor 3,22). Utilizzando il participio perfetto passivo al genitivo plurale di questo verbo, egli ora squalifica la «parola» di alcuni – dei forti? Non è di costoro una «parola» di «sapienza spirituale», ma solo un «lemma» carico di orgoglio di «uomini». La loro è «parola» incapace di favorire la fede o di fondare una chiesa; è inflata, vuota di una manifestazione dello Spirito di Dio; riflette semplicemente un pensiero umano, greco o giudaico, più che il vangelo che è sapienza dello Spirito.

Un'ulteriore specificazione della δύναμις che Paolo nega a questo λόγος si ricava dalla ripetizione del medesimo termine, subito in 1Cor 4,20, dove però la discussione è più sul «regno», un concetto già introdotto in precedenza in 1Cor 4,8 («cominciaste a regnare senza noi»). In 1Cor 4,8-10, infatti, forza, sapienza e gloria erano stati visti in relazione al tema del «regno»[227]. Ora però, in occasione del suo previsto arrivo a Corinto, Paolo corregge un'errata convinzione di alcuni, precisando quel che egli pensa sul loro λόγος: «non [consiste] infatti in parola il regno di Dio, ma in potenza».

[224] Anche se con «voi» Paolo indica i corinzi, come chiesa, («campo di Dio», «edificio di Dio» in 1Cor 3,18), mentre in 1Cor 3,1-4 li aveva definiti «carnali» e «bambini».

[225] Nel greco classico è meno comune di φυσιάω, che, all'intransitivo significa letteralmente «respirare forte», quindi riempirsi d'aria i polmoni, ma anche «sbuffare» o «ansimare» in Eschilo e Sofocle (LSDict).

[226] Nel NT, il termine imparentato, φυσίωσις, non compare fuori del *Corpus Paulinum*, dove è riferito ai corinzi (2Cor 12,20).

[227] Un parallelo è nel contesto della coppia «forti:deboli», in Rm 14,17-18, un brano che, come tutta la *Romani*, è stato forse scritto da Corinto. In Rm 14,17 («non è infatti il regno di Dio cibo e bevanda») però, in luogo di ἐν λόγῳ, Paolo ha messo «cibo e bevanda», cose poco importanti, di cui però discutevano animatamente forti e deboli nella comunità.

Paolo ricorda che il «regno di Dio» non lo si raggiunge per la forza persuasiva di un λόγος terreno, ma solo per δύναμις che è di «Dio» e si è manifestata ai credenti in Cristo crocifisso con la sua risurrezione. «Alcuni» che credono di essere arrivati già oltre la fede debole in un messia crocifisso e sono sicuri perciò già di «regnare» anche senza gli ancora deboli e stolti apostoli (1Cor 4,8-10), devono rendersi conto che al «regno di Dio» si arriva[228] soltanto grazie alla potenza di Dio e che questa non si manifesta nel loro λόγος. Paolo sottintende che la δύναμις è solo nella «parola, quella della croce». Più esplicitamente, i corinzi devono ricordare che la potenza e sapienza di Dio si manifesta nella debolezza e stoltezza della predicazione dell'apostolo.

Che si tratti di un richiamo ad abbandonare un λόγος circolante a Corinto per definitivamente convertirlo nel λόγος del vangelo, l'unico che porta autenticamente alla fede e al regno di Dio, Paolo lo fa capire meglio in 1Cor 4,21 minacciando i suoi più diretti interlocutori con il «bastone»[229]: «che volete? che io venga a voi con bastone?». Devono capire che se egli è padre ha anche l'autorità del vero apostolo (1Cor 1,1; 4,9; 9,1) e non è debole. Lascia a loro, suoi figli, in realtà anche «fratelli» (1Cor 4,6) «carissimi» (1Cor 15,58: ἀδελφοί μου ἀγαπη τοί), la scelta se al suo arrivo egli dovrà comportarsi con una violenza «pedagogica», o secondo la legge (1Cor 4,15 con Gal 3,24-25), o non piuttosto con la non-violenza e dolcezza di un Cristo crocifisso.

In conclusione in 1Cor 4,18-21 si trova un indizio che i forti qui evocati – e dei quali si studierà meglio il profilo esaminando la coppia «debole:forte» di 1Cor 4,10 – non siano «forti»[230] né «saggi» o «gloriosi» realmente, ma tali solo perché gonfi di sé, essendosi schierati a favore dell'uno e contro l'altro (1Cor 1,12; 3,4) «apostolo» (1Cor 4,9) o, più specificamente, a favore di Apollo e contro

[228] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 803, fa risaltare, per quel che capiamo, più una δύναμις morale che teologica: «The reality of the kingdom of God is in its transforming power, not in speculation»; qui Murphy-O'Connor cita il parallelo Rm 14,17-18.

[229] Il «bastone» indica una punizione fisica e dura più che una vera δύναμις o forza di salvezza. Di per sé non è adatto che ad essere usato come «parola» o minaccia; né è in grado di portare i corinzi alla convinzione di essere «figli» di Paolo e non schiavi di una legge giudaica o di una sapienza greca. Paolo considera questo strumento di «apostolo» itinerante o di «pastore», un avvertimento adatto a risvegliare la responsabilità soprattutto di alcuni che si ritengono già regnanti nel regno di Dio. Egli spera però nella forza persuasiva del suo λόγος, che ancora una volta considera più forte e sapiente del λόγος dei suoi avversari.

[230] Ulteriori informazioni sui forti sono desumibili dal contesto marcato dalle parole-gancio, in 1Cor 4,6 (Ταῦτα δέ, ἀδελφοί... γέγραπται) e in 1Cor 4,14 (γράφω ταῦτα ἀλλ'ὡς τέκνα μου), che delimitano un'inclusione che ne include un'altra minore, marcata da ripetizioni, in forma chiastica, in 1Cor 4,9 di ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ e in 1Cor 4,13 di τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν. In 1Cor 2,3 e 9,20.22 Paolo usa γίνομαι anche in relazione ad ἀσθένεια.

Paolo (1Cor 3,5). Inorgogliendosi essi per un λόγος non «spirituale» (1Cor 2,13), non proveniente cioè dallo Spirito di Dio, ma dalla carne o dalla psiche (1Cor 3,1) si sono erroneamente convinti di far parte già del «regno». A Paolo preme manifestare loro quanto ne siano lontani, per essersi consapevolmente allontanati dalla parola della croce o dalla fede nell'annuncio di un messia crocifisso.

1.8. Coppie imparentate

In 1Cor 4,20 (δύναμις) finisce l'esame dei termini più o meno correlati all'uno o all'altro polo di «debole:forte» in 1Cor 1-4. Nell'intera lettera[231], tuttavia, i contatti verbali o semantici da esaminare assommano a non meno di 34 casi per ἰσχυρός[232] e a

[231] In tutta la *1Corinti* è identificabile un vasto lessico di «debole:forte». Se, infatti, la sezione 1Cor 1-4 è un contenitore di almeno tre occorrenze di ἀσθενής-ἰσχυρός, il resto della lettera contiene anche molte altre parole connesse, simili o prossime, che saranno elencate più avanti perché aiutano a capire la coppia, costituendone un ampio contesto filologico.

[232] Il lemma δύναμις, in 1Cor non ricorre meno di 15 volte. Altrettante sono le forme del verbo δύναμαι, «potere» o «essere potente». Il tema della forza non ricorre però meno di 34 volte, se si prende in considerazione ἰσχυρός. Nella *1Corinti* non ricorrono invece il sostantivo ἰσχύς né il verbo ἰσχύω. Un profilo anche solo linguistico del forte deve tener presente un più vasto vocabolario che, in diversi contesti, evoca l'aggettivo ἰσχυρός ricorrente in 1Cor 1,25.27 e 4,10. Per es.: ἄφθαρτος (1Cor 9,25): è riferito ad una corona incorruttibile che è possibile indossare solo dopo la risurrezione (1Cor 15,50.53s); ἄρχων (1Cor 2,6): indica i potenti del mondo che però sono dei deboli dinanzi a Dio; ἀφθαρσία (1Cor 15,50): è l'incorruttibilità di un corpo dinamizzato dalla risurrezione; ἀρχή/ἐξουσία/δύναμις (1Cor 15,24): sono parole che indicano i principati, le potestà e le potenze che spadroneggiano nel mondo, ma che sono ridotte a nulla da Cristo risorto; βασιλεία (1Cor 4,20): indica il regno come estensione a tutto della potenza di Dio; βασιλεύω (1Cor 4,8; 15,25): il regnare di alcuni forti, in contrasto con Paolo a Corinto; βεβαιόω (1Cor 1,6.8): un verbo che indica la solidità della testimonianza o la forza dei corinzi nella fede cristiana; γνῶσις (1Cor 8,10): il sapere dei forti, in quanto è una forza, come la sapienza, che però danneggia la coscienza debole; δόξα (1Cor 15,44): indica la gloria di un corpo dinamizzato dalla risurrezione; ἑδραῖος (1Cor 15,58): indica l'inamovibilità di chi è stabilito nel Signore; ἐγείρω (1Cor 15,43): la risurrezione come opera della potenza di Dio; ἐκλέγομαι (1Cor 1,27): l'elezione, opera anch'essa della potenza e sapienza di Dio; ἐνέργημα (1Cor 12,6): indica l'energia, o forza spirituale, come partecipazione della potenza di Dio; ἐξουσία (1Cor 8,9): il diritto o potere dei forti d'esercitare il proprio volere; θεός (1Cor 2,5): è Dio, il solo onnipotente; ἵστημι: è il mantenersi in piedi (1Cor 10,12) o restare saldi nel vangelo (1Cor 15,1) che dipende dalla potenza di Dio; καύχημα (1Cor 9,15): il vanto di Paolo perché è convinto che quando è debole come il crocifisso è in realtà un forte (2Cor 12,9-10); κύριος τῆς δόξης (1Cor 2,8): è Cristo glorioso e potente, lo stesso che è stato crocifisso dai potenti del mondo; μέγας καὶ ἐνεργής (1Cor 16,9): grande ed efficace è la porta aperta alla missione di Paolo; νόμος (1Cor 15,56): legge impotente che è diventata la forza della trasgressione; πνεῦμα (1Cor 2,4): una dimostrazione dello Spirito, base per la fede dei corinzi, è sempre manifestazione della potenza di Dio; πνευματικός (1Cor 15,44): la spiritualità di un corpo risorto è indice della potenza di Dio visibile nella risurrezione e della presenza dello Spirito, che è potenza di Dio; στήκω/ἀνδρίζομαι/κραταιόομαι (1Cor 16,16): la saldezza nella fede è di uomini coraggiosi; συνεργός (3,9): gli apostoli operano in quanto sono in sinergia con la potenza di Dio; σῴζω (1Cor 1,18): la salvezza, per la fede nella croce, è solo opera della potenza di Dio, non della sapienza né della «scienza» che sono la forza di alcuni a Corinto; ὑπομένω (1Cor 13,7) indica capacità di resistere sotto ogni peso, virtù della forza e non debolezza.

15[233] per ἀσθενής[234]. Inoltre, con espressioni[235] stilisticamente raffinate[236], Paolo intreccerà ἀσθενής-ἰσχυρός anche con altre coppie simili. La stessa cosa in modo ancora più palese si ripeterà in 1Cor 1,27 e 4,10 e poi ancora in 1Cor 15,43. In tutta la lettera quindi non sono solo i due singoli termini ad istituire contatti o paralleli, ma si rinvengono anche altre coppie:

- ἀπόλλυμι-σῴζω (1Cor 1,18): la rovina o salvezza dei corinzi dipende, secondo Paolo, dalla fede o dalla considerazione che si ha della memoria della croce;
- μωρία-δύναμις (1Cor 1,18): indica il diverso giudizio a Corinto sulla predicazione della croce da parte di Paolo: «stoltezza» per gli increduli nel vangelo ma potenza di Dio per i credenti;
- μωρός-σοφός (1Cor 1,25): ciò che è (o appare) «stolto» ai corinzi è in realtà «sapiente», e viceversa;
- ἐκλέγομαι-καταισχύνω (1Cor 1,27): l'elezione è per i deboli, da Dio stesso preferiti rispetto ai forti;
- θεός-ἄνθρωπος (1Cor 1,25): l'uomo, greco o giudeo che sia, neppure quando Dio è debole è più potente di Dio;
- σοφία-λόγος/πνεῦμα (1Cor 2,1-4): la predicazione di Paolo non è forte perché è articolata con parole di sapienza greca o giudaica, ma perché è una manifestazione di potenza dello Spirito;

[233] Il lemma ἀσθένεια ricorre solo 2 volte, ἀσθενέω 2 volte, ἀσθενής 11 volte. Linguisticamente, Paolo sembra più familiare con forza che con debolezza. Cf. anche le volte in cui Paolo usa una negazione davanti al verbo δύναμαι, come in 1Cor 2,14; 3,1.2.11; 10,21; 12,3.21; 15,10.

[234] Il profilo del debole in *1Corinti* s'arricchisce di diversi altri tratti espressi da un vocabolario che, in distinti contesti, evoca ἀσθενής; come il termine ἄνθρωπος (1Cor 1,25): l'uomo visto in opposizione a Dio; ἄρρωστος (1Cor 11,30): la malattia, presente in una chiesa che celebra male la cena del Signore; ἀναγκαῖος (1Cor 12,22): la necessità, per un corpo sano, di prendersi cura di tutte le proprie membra, comprese le «più deboli»; ἐξουθενέω (1Cor 1,28): l'esclusione o emarginazione dei deboli; κενόω (1Cor 1,17): il rischio di svuotare di senso la croce che rivela la debolezza di Cristo (2Cor 13,4); κοπιάω (1Cor 4,12; 15,10): le fatiche apostoliche che logorano fisicamente Paolo e lo fanno apparire debole; λόγος (1Cor 4,19): un discorso vuoto in opposizione al regno di Dio; μωρία (1Cor 1,18): la stoltezza di chi, rigettando la croce come debolezza o insipienza di Paolo, rischia la salvezza; πίπτω (1Cor 10,8): la caduta morale che è una debolezza; πρόσκομμα (1Cor 8,9): il diritto che ritengono di avere i forti quando invece esso diventa un inciampo o scandalo per i deboli; σάρξ/αἷμα (1Cor 15,30): «carne e sangue» non in grado d'ereditare il regno sono indicatori di debolezza; σκάνδαλον: l'offesa morale di chi non s'attende che un debole sia il Cristo (1Cor 1,23); σκανδαλίζω (1Cor 8,13): lo scandalo come un'opera del forte a danno del debole; σπείρω (1Cor 15,43-44): la morte e sepoltura d'un cristiano è indice della sua debolezza; σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ (1Cor 1,17): la croce nella predicazione di Paolo è il segno più evidente della debolezza di Cristo (2Cor 13,4).

[235] Accorgimenti stilistici in 1Cor 1,25 è anche il numero delle sillabe approssimativamente pari nelle due parti di questo versetto. La ripetizione di τῶν ἀνθρώπων è un'antistrofe.

[236] T.A. DUNCAN, «Style», 143, annota che «*his* [di Paolo] most rethorical letter is the first to the Corinthians».

• ἄρχων-καταργέω (1Cor 2,6): nella chiesa di Dio i potenti sono in genere lasciati senza incarico, privati del loro potere;

• λόγος-βασιλεία (1Cor 4,19-20): la potenza del regno è l'esatto opposto di parole sapienti o di scienza di certi credenti solo gonfi d'orgoglio;

• ἐξουσία-πρόσκομμα (1Cor 8,9): il diritto, o il potere di alcuni d'agire o parlare liberamente, senza considerare le circostanze, è un'occasione di caduta per il fratello debole;

• γνῶσις-συνείδησις (1Cor 8,10): in specifiche circostanze, la «scienza» che rende libero chi la professa nuoce al debole che ha una coscienza debole;

• ἀποθνήσκω-καύχημα-κενόω (1Cor 9,15): nessuno annulla il vanto del debole[237] apostolo per il vangelo che gli è stato affidato perché raggiunga tutti;

• φθαρτός-ἄφθαρτος (1Cor 9,25): è da prendere in considerazione la differenza tra una corona, temporale, che avvizzisce e una eterna che non avvizzisce mai (1Cor 15,43);

• ἵστημι-πίπτω (1Cor 10,12): chi crede di restare in piedi, si crede un forte, ma si guardi dal cadere;

• καταργέω-ἀρχή/ἐξουσία (1Cor 15,24): il Signore, il Cristo risorto, è più forte dei poteri del presente;

• σπείρω-ἐγείρω (1Cor 15,43-44): ciò che si semina risorge;

• ἀτιμία-δόξα (1Cor 15,43): la semina, o la morte, è un passaggio dal disonore alla gloria;

• ψυχικός-πνευματικός (1Cor 15,44): morire è passare da una dimensione psichica ad una spirituale ed essere sotto il dominio dello Spirito di Dio;

• σάρξ/αἷμα-βασιλεὶα θεοῦ (1Cor 15,50): l'uomo carnale e psichico di per sé non eredita il regno di Dio;

• φθορά-ἀφθαρσία (1Cor 15,30): con la morte il corpo da corruttibile diventa incorruttibile;

• ἁμαρτία-νόμος (1Cor 15,56): forza negativa del peccato è la stessa legge che è ancora difesa dai giudei contro il vangelo;

• ἑδραῖος/ἀμετακίνητος-κόπος/κενός (1Cor 15,58): se i credenti sono saldi nella fede nel vangelo, la loro fatica non è mai vana;

• συνεργέω-κοπιάω (1Cor 16,16): i corinzi riconoscano chi spende per loro le proprie forze, come ha fatto Paolo.

Per lo meno questi accoppiamenti, che sembrano tra loro coor-

[237] Cf. 1Cor 1,31: beato è chi sa acclamare Dio come il «corno d'urto» di cui vantarsi (τὸ καύχημα τῆς δυνάμεως αὐτῶν... τὸ κέρας ἡμῶν: Sal 88,18).

dinarsi per un parallelismo semantico se non sempre per più sicuri contatti verbali, costituiscono un riferimento che non potremo ignorare quando ci troveremo a dover esaminare le singole occorrenze di «debole:forte».

2. Il testo

In una forma compressa Paolo riassume qui ciò di cui ha già scritto poco sopra: «ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων[238], «poiché lo stolto di Dio è più sapiente degli uomini e il debole di Dio più forte degli uomini». Il diretto richiamo a «Dio», due volte, e in opposizione agli «uomini» altre due volte, fornisce due chiavi diverse di lettura: la prima teologica e la seconda antropologica, e tra le due anche una terza compare, quella cristologica. Il v. 25 riassume i v. 17-24 concludendoli, e i v. 26-31 introducendoli come una prova, verificabile dallo stesso pubblico di Corinto, di quanto Paolo sta ora assiomaticamente affermando. Grazie al frequente parallelismo tra ministrutture del testo, corrispondono a τὸ ἀσθενές del v. 25 τὸ μωρόν di 1Cor 1,25 ma anche, nei v. 26-28, τὰ μωρά, τὰ ἀσθενῆ, τὰ ἀγενῆ, τὰ ἐξουθενημένα, τὰ μὴ ὄντα, un elenco di tutti gli «eletti» da Dio; mentre ad ἰσχυρότερον del v. 25 s'associano in qualche modo, nei v. 26-28, τοὺς σοφούς, τὰ ἰσχυρά, τὰ ὄντα, che però sono i non eletti, coloro che Dio ha scartato nella chiamata e nella convocazione di una sua chiesa.

2.1. Dio è debole come Cristo

Con ὅτι il v. 25 è connesso strettamente al v. 24. Questa congiunzione causale inizia una risposta[239]: è un «perché» esplicativo. La domanda, sottintesa, è quella suscitata nell'interlocutore dal v. 24, dove Paolo afferma, con sottintesa polemica, che è Cristo la δύναμις e la sapienza di Dio: come può esserlo un crocifisso? Il v. 25 risponde: «il debole di Dio è più forte degli uomini». Prima di questa risposta, però, nel v. 25 c'è anche quella ai «gentili» o «gre-

[238] Non si registrano problemi di critica testuale.
[239] J. Weiß, *Erste Korintherbrief*, 34.

ci»: «lo stolto di Dio è più sapiente degli uomini». Anche al suo più basso livello, la sapienza di Dio è comunque più saggia degli uomini, come evidentemente anche al suo livello più basso la potenza di Dio è più forte degli uomini[240]. Per quanto «stolto» e «debole» Dio possa essere ritenuto – da chi? – egli rimane Dio, e perciò è sapiente e forte più di qualunque giudeo o greco, che sono uomini. È però questa la duplice risposta, comunque ovvia, di Paolo?

Sul fatto che il testo, in riferimento sia pure indiretto a Dio, riporta τὸ ἀσθενές, un aggettivo neutro preceduto da articolo determinativo, non ci sono seri dubbi; anche se alcuni codici tardivi[241] come i maiuscoli F e G registrano il maschile ἀσθενής. Perché? Forse perché pensano non a cose ma a una persona, al Cristo crocifisso dei v. 23-24. Questa variante del maschile è incerta[242], se non altro per il parallelismo innegabile nel contesto di τὸ ἀσθενές con τὸ μωρόν che nessun codice legge diversamente; tuttavia suggerisce di guardare meglio al contesto.

S'accennava che una prima illustrazione di τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ proviene dal parallelismo con τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ, altro sintagma simile nello stesso versetto. Il concetto di «stoltezza» nel v. 18 corrispondeva ad un giudizio «di uomini» contro «la parola, quella della croce», considerata una μωρία. Tale giudizio di condanna arriva successivamente a toccare la stessa persona di Cristo predicato come «crocifisso». Dietro queste esclusioni di Cristo – e di Paolo che lo predica così – si nascondono greci che sperano di ritrovare la loro sapienza antica nel vangelo e considerano un «crocifisso» una mera μωρίαν (v. 23), in somiglianza con giudei ellenizzati che cercando ancora i «segni» di potere considerano un messia crocifisso[243] «scandalo» (σκάνδαλον, v. 23).

[240] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 23: «God's power, at its weakest, is stronger than men».

[241] Del nono-decimo secolo; Tischendorf, III, a 1Cor 1,25.

[242] Inoltre, l'aggettivo neutro preceduto dall'articolo e seguito da genitivo, sembra una caratteristica della scrittura di Paolo, cf. MT III, 13-14, (Rm 1,19.20; 2,4; 9,22). Eb 6,17 e 7,18.

[243] G.G. O'COLLINS, «Crucifixion»: "The utter disgrace of crucifixion encouraged Celsus to dismiss derisively the redemptive role of Jesus, who had been «bound in the most ignominious fashion» and «executed in a shameful way» [ORIGENE, *Contra Celsum* 6.10]. Gnostic docetism eliminated the scandal of the death on the cross by alleging that the living, spiritual Christ remained untouched and laughed when his image was crucified [per es. *Apocalypsis Petri* 82.1-83.15]. Against such theorizing Ignatius of Antioch insisted that Christ did not merely appear to suffer but was «truly crucified» [IGNAZIO, *Ad Trallianos* 9.1]". Per la risurrezione che la segue, la croce però è diventata il simbolo d'un riuscito rovesciamento dello stato sociale. Proclamare Cristo un crocifisso che evoca uno schiavo totalmente riabilitato da Dio, provoca un'adesione di miseri alla fede, mentre lo stesso messaggio suona sconfessione del potere dominante. La croce è per Paolo un atto d'accusa contro gli «arconti», ritenuti i responsabili della morte del Signore della gloria (1Cor 2,6.8). La croce desta speranze in quelli che sono all'ultimo posto sia nella società che nella chiesa di Corinto (1Cor 1,26-28).

Quindi «ciò che è debole di Dio» (v. 25), corrisponde al Cristo[244] in quanto «crocifisso», con l'aggiunta però, da parte di oppositori, di un giudizio di «stoltezza» (v. 21) circa la predicazione e l'assenza in Paolo dei «segni» del vero apostolo (cf. v. 22 con 2Cor 12,12). Nel suo insieme perciò τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ equivale ad una duplice, coordinata e negativa valutazione del vangelo da parte di greci e giudei. Anche nel contesto più generale è rintracciabile un parallelismo di opposizione – oltre che etimologico e lessicale – tra la locuzione sopra citata e τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου (v. 27); poco dopo, in 1Cor 2,3, viene stabilita un'altra corrispondenza direttamente con Paolo, arrivato in città ἐν ἀσθενείᾳ. Sicuramente fin da quel primo incontro con i cittadini di Corinto l'apostolo ha lasciato nella memoria di alcuni l'impressione di essere un missionario debole e poco credibile.

Caratterizzano dunque τὸ ἀσθενές la «croce», il «crocifisso», la «parola della croce», lo «scandalo»[245] provocato da una presunta[246] «stoltezza» e «debolezza» di Paolo. Un indizio che τὸ ἀσθενές non sia un giudizio di Paolo, e che anzi riguardi in primo luogo contenuto e forma della sua predicazione, sta nel parallelismo con τὸ μωρόν, che nel contesto esprime solo un'opinione di greci rimasti increduli (1Cor 1,22)[247].

2.2. Analisi di τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ

Resta però da chiarire che cosa significhi l'aggettivo neutro nominativo, preceduto dall'articolo determinativo – τὸ ἀσθενές – in rela-

[244] Sul riferimento di τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ a Cristo, si cf., tra numerosi altri autori cristiani latini, in CLCLT-2, AMBROSIUS AUTPERTUS, *Expositio in Apocalypsin*, CM 27, lib. 2: «Et ut apertius sonet quod dicimus, illius infirmitas nostra est fortitudo, quia et Paulus dicit: Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus».

[245] Una parentela etimologica tra «debolezza» e «scandalo» risulta già nell'AT, da כשל («vacillare, inciampare»), a cui entrambi i termini greci sono riconducibili.

[246] Nulla infatti ci fu di realmente «stolto» in Paolo o in Cristo stesso: cf. in CLCLT-2, di TERTULLIANUS, *Aduersus Marcionem*, Cl. 0014, lib. 5, p. CSEL 587: «ceterum si nec natus ex uirgine Christus nec carne constructus ac per hoc neque crucem neque mortem uere perpessus est, nihil in illo fuit stultum et infirmum, nec iam stulta mundi elegit deus, ut confundat sapientia, nec infirma mundi elegit deus, ut confundat fortia, nec inhonesta et minima et contemptibilia, quae non sunt, id est quae non uere sunt, ut confundat quae sunt, id est quae uere sunt».

[247] Ci sono autori che considerano τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ ...καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ opinioni, rispettivamente di greci e di giudei – e non di Paolo, come J. WEIß, *Erste Korintherbrief*, 34. W. BOUSSET, «Der Erste Brief», 81, scrive: «Das Kreuz schlägt mit seiner Unvernunft die hellenische Weisheit und mit seiner Schande und Schwäche den jüdlichen Nationalstolz».

zione a Dio. In particolare, che cosa significa ἀσθενής? è Dio debole?

Questo aggettivo appartiene al lessico dell'indigenza[248], soprattutto nel mondo classico. Nel contesto più specificamente biblico della LXX ricorre 21 volte in 21 versetti diversi, sotto 12 forme diverse[249], e ha tra i suoi componenti semantici l'appannamento (רך) della vista di Lia (Gn 29,17), il deperimento fisico (e finanziario, דל) di Amnon perdutamente innamorato di Tamar (2Sam 13,4). Come l'ἀδύνατος, anche l'ἀσθενής indica spesso un povero (דל: Pro 21,13), un dipendente involontario da altri, spesso chi è oppresso (עני אביו: Pro 31,9) dal ricco; può essere considerato debole anche chi è incapace di coltivare la sapienza (Sap 9,5). Un idolo è sempre debole (Sap 13,7). Con ἀσθενής-שפל (Ez 17,14) il profeta configura il basso profilo politico e militare di Sedecìa, re fantoccio (2Re 24,17).

In 1Cor 1,25 τὸ ἀσθενές come forma neutra potrebbe esprimere un'idea astratta[250]. Non pare però che Paolo parli di una vera e propria «impotenza» come qualità negativa che greci o soprattutto giudei potrebbero aver sbadatamente attribuita a Dio. Nei vv. 23-24 egli ha già proclamato la «potenza di Dio» come una proprietà del Cristo crocifisso, utilizzando il sostantivo femminile δύναμις. Ora, nel v. 25, sta mostrando l'assurdo dell'opinione dei suoi avversari, per i quali Cristo crocifisso sarebbe stoltezza e scandalo. Sembra pertanto chiaro che scrivendo τὸ ἀσθενές Paolo vuole risparmiare ai suoi avversari l'attribuzione di «impotenza» al «più forte degli uomini» come se si trattasse di una qualità permanente e astratta e non di un concreto atto di debolezza[251], storicamente ben definito, com'è la croce[252] subita da Cristo ἐξ ἀσθενείας[253].

[248] PLATONE, *Lysis* 221e: I deboli, che sono poveri, subiscono ingiustizie da parte dei forti, ricchi e potenti; in *Respublica* II, 364B, ἀσθενεῖς e πένητες sono sinonimi. EURIPIDE, *Supplices* 411 contrappone debole a «ricco». Per un'identificazione del potente con il ricco, cf. PLATONE, *Laches* 186c: δυνατὸς χρήμασιν. FILONE, *De virtutibus* 162 e 403, usa lo stesso linguaggio.

[249] O ricorre 23 volte, se sono calcolate le varianti testuali di Giudici, Odi e 4Maccabei.

[250] Cf. Sap 2,11 in cui ἡ ἰσχὺς, sostantivo astratto, è opposto all'aggettivo neutro τὸ ἀσθενές.

[251] C.K. BARRETT, *1Corinthians*, 56, pensa ad un atto di debolezza di Dio; PH. BACHMANN, *Erste Brief*, 98, parla dell'«operare di Dio»; più che a Dio in persona attribuirebbe l'impotenza a qualche sua manifestazione (F. GODET, *Commentaire*, I, 39; S. BICKEL, *Les notions*, 188-189, riferisce l'impotenza all'agire più che all'essere di Dio). Per P. BONNARD, «Faiblesse», 64-65, τὸ ἀσθενές evidenzierebbe la storicità dell'intervento di Dio. In Rm 2,4, il neutro τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ indicherebbe l'atto di bontà in concreto, verso il peccatore, mentre ἡ χρηστότης nello stesso versetto indicherebbe la bontà come qualità di Dio (BDF, § 263 e Zerwick, § 140).

[252] Numerosi autori hanno intravisto in τὸ ἀσθενές il crocifisso (così J.S. MENOCHIUS, *Commentarii*, II,167; L.J. RÜCKERT, *Erste Brief*, 58; H.A.W. MEYER, *1Korinther*, 38-39; J. WEIß, *Erste Korintherbrief*, 34).

[253] 2Cor 13,4: ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας.

Ci si deve però chiedere fino a che punto non sia lo stesso Paolo ad attribuire τὸ ἀσθενές a Dio, e se l'espressione intera, τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ, non sia che un semplice fare il verso a qualche giudeo-ellenista che avrebbe osato pensare Dio come un ἀσθενής. Per quanto risulta dal testo, che è scritto da Paolo, è l'apostolo stesso che nel v. 25 usa una figura letteraria, l'ossimoro, per fondere in Dio stesso debole e forte. Se il contesto, come si è visto, rivela che sotto τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ c'è effettivamente la «parola, quella della croce»[254], e quindi il crocifisso proclamato «in debolezza» da Paolo, dobbiamo concludere che egli non possa ora improvvisamente escludere tutta questa «debolezza» o «impotenza», reali e visibili nell'immagine che di Dio egli si è fatto come apostolo della morte e risurrezione di Cristo.

Resta problematica solo una piatta attribuzione di τὸ ἀσθενές a Dio, avendo prima, nel v. 24, Paolo stesso assegnato la «potenza di Dio» a Cristo crocifisso. È probabile perciò che con τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ Paolo intenda sottolineare quanto la debolezza della parola di Dio, debole e stolta perché per contenuto ha la croce di Cristo, riveli la natura, per così dire, della potenza di Dio: una potenza che salva e non distrugge come quella degli uomini (cf. 1Cor 2,8). La potenza salvifica, e in essa Dio stesso, si rivela nella predicazione di Paolo «debole» come Cristo crocifisso. Nel contesto l'apostolo non rinnega la debolezza, perché essa è di Cristo, che è «di Dio» (1Cor 3,23: Χριστὸς δὲ θεοῦ). La considera anzi come luogo od occasione necessaria del passaggio dalla morte alla vita, dall'incredulità alla fede, dalla perdizione alla salvezza o, in breve, dalla debolezza della croce alla potenza della risurrezione (cf. 1Cor 15,43 e 2Cor 13,3-4).

Se Cristo è stato storicamente ἀσθενής[255], l'innegabile[256] sua ἀσθένεια ha anche dimostrato gli effetti devastanti della violenza[257] o del potere di coloro che l'hanno crocifisso, mentre tacitamente egli ammetteva di non possedere alcuna forza né militare né politica o sociale né religiosa più grande della loro. Ma questa sua umi-

[254] D.A. BLACK, *Paul*, 96.

[255] Etimologicamente ἀσθενής è un aggettivo composto da alfa privativo e sostantivo σθένος, forza, «energia fisica» o anche potenza.

[256] G. ROSENMÜLLER, *Scholia*, IV,23: «infirmum... videtur»; G. BILLROTH, *Commentar*, 17-18, appoggiandosi al Crisostomo commenta 1Cor 1,25: «schwach, kraftlos... scheint». In modo simile, come se si trattasse di una debolezza più apparente che reale, si esprimono anche A. BARNES, *First*, 33; A. MAIER, *1Korinther*, 52; BDF, § 263; MT III,13-14.

[257] 1Cor 2,6.8: furono i potenti quelli che crocifissero il Signore della gloria. Il potere demolitore non è di Cristo ma dei suoi avversari.

liata[258] ed esposta fragilità rispetto al mondo in cui egli è vissuto ha reso inautentica per molti l'attesa da lui della salvezza[259] messianica[260].

Per Paolo invece τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ è diventato il vanto della fede (Gal 6,14). Se per gli increduli, pagani o giudei ellenizzati, «ciò che è debole» è solo assenza di δύναμις di Dio o della sua visibilità in Cristo e in Paolo, per l'apostolo e i credenti di Corinto la potenza che salva è solo quella di Cristo crocifisso. Chi crede, secondo la più completa espressione di Paolo, che «ciò che è debole di Dio[261] è più forte degli uomini» sa di poter essere salvato. La debolezza di Cristo è vera potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, sia giudeo che greco (cf. Rm 1,16). Senza Cristo crocifisso, invece, l'ἀσθένεια sarebbe solo «Unfähigkeit des Menschen, aus sich heraus das Heil zu Erlangen»; sarebbe atea. Grazie a Cristo, crocifisso per la sua debolezza, e alla fede nella parola di Paolo che l'annuncia, τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ «Kennzeichen bleibt, weil Gott das Schwache des Menschseins erwählt hat»[262].

Il confronto tra Dio e uomini in questo v. 25 suggerisce anche un altro significato di τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ oltre a quelli individuati finora[263]. Da fatto esclusivamente antropologico che era, τὸ ἀσθενές è ora da Paolo connotato teologicamente[264], con una punta polemica, grazie ad un'evidente convinzione che in Dio tutte le antitesi si sintetizzano e i contrasti si superano. Cristo, che è debole come uo-

[258] Per una relazione tra «umiliazione» e croce, cf. Fil 2,8. L'ebraico שפל, «abbassarsi», «umiliarsi» è reso con ἀσθενής in Gb 22,19. Accentuando i riferimenti alla croce in 1Cor 1-2 Paolo ha dinanzi l'orgoglio dei suoi lettori (1Cor 1,29.31; 3,21; 4,6.7.18.19).

[259] Cf. quanto dicono i giudei di Cristo che non salva sé stesso (Mt 27,40-43).

[260] Cf. la coppia «scandalo:incredulità» in IGNAZIO, *Ad Ephesios* 18,1: ὅ ἐστιν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν.

[261] F. GODET, *Commentaire*, I, 99-100: «de produit faible de l'action divine»; J. WEIß, *Erste Korintherbrief*, 34: «wenn Gott sich "schwach" zeigt»; W. BOUSSET, «Der Erste Brief», 80-81: «das Kraftlose, das an Gotte sich findet»; H. SANCHEZ-BOSCH, *«Gloriarse»*, 129: «lo débil de Dios»; CH. SENFT, *Première Epître*, 41: «ce que Dieu fait et qui n'a force». *Vulgata*: «quod infirmum est Dei».

[262] F. EHGARTNER, *Astheneia*, 35.

[263] ERASMUS, *Critica*, 6, sostiene che τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ si riferisce alla predicazione della croce. Per A. MAIER, *1Korinther*, 52, τὸ ἀσθενές riguarderebbe la morte in croce e non la persona di Cristo. Per G. ROSENMÜLLER, *Scholia*, IV,23, τὸ ἀσθενές riguarda la dottrina di Paolo (sulla predicazione, cf. 1Cor 1,17.18.21.3; 2,1.4).

[264] Per Zegerus in J. FLESHER, *Critica*, 2839, la croce è segno di debolezza perché evidenzia umanità e mortalità di Cristo. Probabilmente ricalca TERTULLIANO, *Adversus Marcionem* 5,5: «Quid est autem stultum dei, sapientius hominibus, nisi crux et mors Christi? Quid infirmum dei, fortius hominis, nisi nativitas et caro dei?» L'ἀσθένεια, condizione storica di Cristo, abbraccia non solo il mistero pasquale ma anche l'incarnazione; W. MEYER, *Erste Korintherbrief*, 60-61.

mo[265] crocifisso, è potente della stessa potenza salvifica di Dio come risorto. Già però in Cristo crocifisso è presente Dio che si è fatto uomo[266], debole e povero (2Cor 8,9)[267]. Gesù Cristo è l'individuo in cui meglio si rivela in che senso Dio sia più forte degli «uomini».

Oltre quindi al contrasto «Dio:uomini» presente nel v. 25, con τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ[268] Paolo suggerisce anche la possibilità di un'alleanza, o ancor più dell'identità «Dio forte:uomo debole» che trascende ogni distanza che ancora separasse il credente da Cristo e Cristo dagli altri uomini come lui. Paolo richiama l'incarnazione[269], ma sostiene anche che con gli «uomini», giudei ellenizzati o pagani increduli, ha instaurato un dialogo esistenziale in cui la debolezza, soprattutto quando fosse conseguenza di un potere[270] altrui o di una prepotenza subita, trova sempre un sostegno nella ἰσχύς divina.

In sostanza l'attribuzione di τὸ ἀσθενές a Dio, con il genitivo τοῦ θεοῦ, non è un'operazione di giudei increduli e in cerca di segni di potenza o la registrazione di una loro esclusiva convinzione. La locuzione serve piuttosto a ribadire che τὸ ἀσθενές, poichè «di Dio», è «più forte»[271] degli «uomini»: se si riconosce in τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ la parola della croce, ossia che il Cristo crocifisso è «di Dio» (1Cor 3,2), anche la debolezza diventa per Paolo[272] un reale attri-

[265] In 1Cor 1,25 e 2Cor 13,4, rispettivamente ἀσθενής e ἀσθένεια indica l'umanità di Cristo per J. GIALLANZA, «When I», 1575, oltre che la croce (p. 1576).

[266] La croce evoca non soltanto la parola stolta e la debolezza di Paolo che proclama come Cristo o messia un uomo crocifisso «per debolezza» (2Cor 13,4) ma proprio la stessa identità di uomo di Cristo, e quindi l'incarnazione. Questa evocazione la percepisce chiara e forte per lo meno Agostino: in CLCLT-2, AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *In Iohannis euangelium tractatus*, Cl. 0278, tract. 15: «infirmus in carne iesus, sed noli tu infirmari; in illius infirmitate tu fortis esto, quia quod infirmum est dei, fortius est hominibus».

[267] Fil 2,6-7: σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.

[268] Che sarà da ritenere anche un parametro fondamentale di vita cristiana.

[269] Almeno secondo CLCLT-2, GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, Cl. 1708, SL 143B, lib. 27: «Nam imber infirmitatis eius est praedicatio incarnationis, de qua per paulum dicitur: quod infirmum est dei, fortius est hominibus»; CLCLT-2, TERTULLIANUS, *Aduersus Marcionem*, Cl. 0014, CSEL 587: «quid infirmum dei fortius hominibus, nisi natiuitas et caro dei?»

[270] In 1Cor 1,25 è implicito il superamento di δύναμις/ἰσχύς se intese come potere o violenza di uomini. È implicita anche l'affermazione che la potenza di Dio è diversa da quella di uomini.

[271] ERASMUS, *Critica*, 6: «fortius quam homines», e non «fortius hominum», per far risaltare il secondo termine di paragone («homines»). Altri inseriscono un τοῦ ἰσχυροῦ o un τοῦ ἰσχύος tra ἰσχυρότερον e τῶν ἀνθρώπων sostenendo che in 1Cor 1,25 si è dinanzi ad un paragone abbreviato: G. ROSENMÜLLER, *Scholia*, IV,23; G. BILLROTH, *Commentar*, 172 che a sostegno porta Gv 5,36; F. GODET, *Commentaire*, I, 100; A. MAIER, *1Korinther*, 52, che cita Mt 5,20 insieme a Gv 5,36. Paolo però non paragona due qualità, entrambe di Dio, come debolezza e forza in astratto, ma Dio e gli uomini. Perciò il genitivo «degli uomini» è corretto.

[272] In disaccordo con U. WILCKENS, *Weisheit*, 37, per il quale l'ἀσθένεια è purtroppo la sola «saggia» decisione di forti contro Cristo, la cui storia in questo mondo si svolge e ha senso.

buto storico di Dio. L'apostolo può con sicurezza identificare Cristo sia come sapienza e potenza di Dio che come debolezza e stoltezza di Dio, e suggerire che solo in Cristo crocifisso e risorto «uomini» e «Dio» cessano d'essere nemici. In questa inattesa quanto logicamente paradossale associazione non è evocato un astratto teocentrismo[273], ma specifici interventi[274] di Dio nella storia della salvezza.

Il coinvolgimento «di Dio» nella storia espresso con τὸ ἀσθενές, che Paolo non spiega[275] meglio, non resta impersonale come suggerirebbe l'aggettivo neutro; non è solo riferito a un passato da dimenticare. Se il debole crocifisso è Cristo, la sua ἀσθένεια deve restare attuale[276] come l'immagine di Cristo uomo, che è ed è stato sempre «di Dio». Anzi, è impossibile conoscere la verità della potenza di Dio o della sua natura ignorando τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ.

In quanto attributo «di Dio» l'ἀσθένεια acquista quindi il senso di una legge, oltre che di un'evidenza storica: indica cioè la via che Dio percorre ancora, in Cristo, per dispensare la salvezza, percorso obbligato per tutti, anche per chi cerca nel suo ambiente di provenienza, greco o giudaico che sia, soltanto i valori culturali più convenienti e comodi, ignorando che è Cristo crocifisso la manifestazione più autentica della sapienza e della potenza salvifica di Dio.

Con 1Cor 1,25 Paolo invita greci e giudei di Corinto alla fede, assumendo l'ἀσθένεια della croce come norma della loro vita ecclesiale. Morto per il debole (1Cor 8,11) e per tutti i deboli e peccatori (Rm 5,6), Cristo è il solo canale[277] dell'ἰσχύς divina, efficace per la salvezza di chiunque crede nella contemporaneità e continuità[278] dell'ἀσθένεια della croce. È attraverso τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ che si rivela la δύναμις di Dio, l'unica via di salvezza di chi, per fede, s'è assimilato a Cristo crocifisso e anche a Paolo che, debole, lo ha annunciato a Corinto.

[273] «Dio», in 1Cor 1,1.2.4.20-21.24.26-29.

[274] R. BAUMANN, *Mitte*, 282.

[275] In τὸ ἀσθενές si intravede l'amore: W. DE BOOR, *Der erste*, a 1Cor 1,25; J. LEAL, *Primera Carta*, 350: «aquí Dios aparece de modo más profundo en su amor al hombre»; cf. Fil 2,4-8.

[276] Responsabili del neutro τὸ ἀσθενές, del disprezzo, sono gli avversari della parola della croce, per i quali la predicazione di Paolo è senza senso (τὸ μωρόν). Però nell'ἀσθενές della croce c'è Dio.

[277] J. GIALLANZA, «When I», 1576.

[278] Cf. ἐσταυρωμένον, che è participio perfetto (1Cor 1,23; 2,3; Gal 3,1).

2.3. «Dio:uomini»

Nonostante che Paolo sia convinto della debolezza di Cristo in Dio non ne mette in discussione l'onnipotenza. Nel confronto «Dio:uomini», nel contesto del v. 25, τὸ ἀσθενές è un valore reale ma solo in quanto è referente di ἰσχύς-δύναμις che caratterizza l'attività salvifica di Dio. La potenza divina si rivela appieno nell'assumere la debolezza dell'uomo nella morte di croce del Cristo, sicché l'ostilità tra Dio e gli uomini sarà risolta, alla fine, non in un giudizio di condanna ma nell'affermazione della ἰσχύς di Dio nella risurrezione di Cristo crocifisso. È per questa ragione che Paolo non avverte la necessità di ritrattare l'ἀσθένεια o di abolire l'associazione di θεός ad ἀσθενές. Dio non si vergogna di Cristo crocifisso né si pente di essersi in Cristo rivelato come uomo e debole. In sostanza, con τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ Paolo riconosce e rivela come la debolezza di Cristo sia il punto storico di scontro e soprattutto d'incontro tra Dio e gli uomini.

2.4. Analisi di ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων

Una caratterizzazione contestuale di τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ in 1Cor 1,25 è l'espressione opposta, ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων, «più forte degli uomini». Come quanto è considerato stolto di Dio è in realtà «più sapiente degli uomini» (σοφώτερον), così quanto di Dio gli uomini considerano una debolezza in realtà è più forte di loro. Una stretta correlazione sia tra «forte» e «sapiente», già attributi di Cristo crocifisso – θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν (v. 23-24) – sia tra Dio e gli uomini, considerati in gara su questi valori, è stabilita dal testo stesso. Chi o piuttosto che cosa è più forte degli uomini?

Che significa l'aggettivo ἰσχυρότερον seguito da un genitivo plurale come τῶν ἀνθρώπων? Già secondo il libro della *Sapienza* quando la potenza di Dio è messa alla prova da «uomini»[279] li riprova come stolti (ἡ δύναμις... τοὺς ἄφρονας: Sap 1,3). Stolto è anche chi usa l'intelligenza per acquistare potere (καταδυναστεύσωμεν: Sap 2,10) sul povero, sulla vedova e sul vecchio. È empio chi agisce come se non la sapienza ma la forza bruta dovesse dettar legge (ἡ

[279] Essere «uomini» in 1Cor 1,25 può significare essere rimasti ancora soltanto degli stolti e veri deboli dinanzi a Dio. Cf. *Excursus* 2.

ἰσχὺς νόμος: Sap 2,11) nei rapporti sociali; è stolto chi da solo si convince che la debolezza sia sempre improduttiva (τὸ γὰρ ἀσθενὲς ἄχρηστον: Sap 2,11). Il ricco che è anche potente s'assimila allo stolto quando confonde il suo potere o la sua ricchezza con la giustizia. In giudizio il potere costituito (πνεῦμα δυνάμεως: Sap 5,23) si scaglierà contro lo stolto, e illegalità e ingiustizia saranno causa del rovesciamento dei potenti dai loro troni (θρόνους δυναστῶν: Sap 5,23). Prestino pertanto orecchio alla sapienza i potenti delle nazioni (οἱ κρατοῦντες... ἐθνῶν: Sap 6,2) perché la loro sovranità (ἡ κράτησις ὑμῖν καὶ ἡ δυναστεία: Sap 6,3) è il Signore a misurarla. Se l'esame degli ultimi della terra sarà misericordioso, Dio invece osserva con più rigore i potenti (δυνατοὶ... δυνατῶς: Sap 6,6): su chiunque eserciti potere sul più debole sovrasta un'indagine accurata (τοῖς δὲ κραταιοῖς ἰσχυρά: Sap 6,8). Tutto può e tutto vede (παντοδύναμον πανεπίσκοπον: Sap 7,23) la sapienza che proviene dall'alto, dalla stessa potenza di Dio – τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως (Sap 7,25) – come genuino effluvio di gloria dell'Onnipotente (τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης: Sap 7,25). È la sapienza che ha il potere (πάντα δύναται: Sap 7,27) di formare amici di Dio e profeti: contro di essa non prevale la forza (οὐ κατισχύει: Sap 7,30), e dinanzi ad essa anche Salomone è debole (ἄνθρωπος ἀσθενής: Sap 9,5) e incapace di capire giustizia e leggi.

L'associazione «sapienza e forza» ha dunque un antecedente nel mondo giudeo-ellenistico, per cui i giudei e i greci di Corinto potevano cogliere compiutamente che cosa Paolo intendesse dire. Ma il paradosso di 1Cor 1,25, rispetto ai concetti espressi in Sap 6, sta nel fatto che l'espressione ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων non è direttamente un predicato «di Dio», il quale indubbiamente è forte[280], ma

[280] Nella LXX che è letta a Corinto, l'ἰσχυρός (compresi gli apocrifi, l'aggettivo ἰσχυρός ricorre 144 volte, in altrettanti versetti, sotto 27 forme diverse), forte, «robusto», è spesso riferito direttamente a Dio indicato come «il forte» (אל: 2Sam 23,31) l'Onnipotente, richiamando la presenza del Creatore come attore protagonista (גבור: Dt 10,17 e Ne 9,31.32) anche della storia d'Israele. L'ἰσχυρός (Gb 22,13) è un Dio giusto e longanime (Sal 7,12), il vigoroso (ἰσχυρός-אדיר: Ger LXX 37,21) su cui il suo popolo può e deve sempre e solo contare. Energica (חזקה: Is 8,11) è la mano con cui il Signore dirige il profeta. Il Signore degli eserciti (παντοκράτωρ: Am 3,13; 4,13; 5,8.14.15.16.27; 9,5.6.15) richiama Israele, suo popolo, a pentimento. Anche in *Nahum*, la forza (μεγάλη ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ: Na 1,3) è proprietà del Signore, il παντοκράτωρ (Na 2,14) o il Dio degli eserciti (ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ: Na 3,5) ostile ai forti (ὅπλα δυναστείας... ἄνδρας δυνατούς: Na 2,4) di Ninive che messi in fuga inciamperanno (ἀσθενήσουσιν ἐν τῇ πορείᾳ αὐτῶν: Na 2,6) nei cadaveri dei loro stessi caduti (ἀσθενήσουσιν ἐν τοῖς σώμασιν αὐτῶν: Na 3,3). In *Abacuc*, la δύναμις (Ab 3,19) del vero profeta è solo Dio. In *Sofonia*, la vera δύναμις (Sof 2,9) è del Dio degli eserciti che salva. Anche in *Aggeo*, la forza è all'origine propriamente solo del Signore (κύριος παντοκράτωρ: Ag 2,23) che realizzerà le sue minacce contro i nemici del popolo. Come παντοκράτωρ o «Signore degli eserciti» (יהוה צבאות: Ag 1,2.5.7.9.14; 2,6.7.8.9.11) Dio è citato spesso da questo profeta.

di τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ. Bisogna perciò stabilire il senso di «più forte» in riferimento non a Dio ma a ciò che di Dio è debole.

L'aggettivo ἰσχυρότερον[281] è il grado comparativo di genere neutro di ἰσχυρός, e grammaticalmente concorda con il sintagma aggettivale neutro τὸ ἀσθενές, di cui è il predicato. La forza di Dio qualifica τὸ ἀσθενές, anche se il comparativo suggerisce l'esistenza di una gara in cui Dio è più forte e gli «uomini» sono più deboli, per quanto si ritengano, come il contesto suggerisce, sapienti e potenti[282] (1Cor 4,10).

Neppure il vocabolario di Filone, forse noto anche a Corinto, getta sufficiente luce su questo pensiero di Paolo. In *De vita Mosis* I, 69, commentando Es 3 – il testo sul roveto ardente considerato un'esaltazione emblematica del giusto che resta forte nelle difficoltà – Filone esortava i suoi lettori a non scoraggiarsi, perché τὸ ἀσθενὲς ὑμῶν δύναμίς ἐστιν[283]: «ciò che di noi è debole è potenza».

[281] Ricorre nel *Corpus Paulinum* ancora (cf. 1Cor 1,25) solo in 1Cor 10,22.

[282] L'aggettivo «forte» nella LXX è spesso riferito anche ad «uomini». Forti, per esempio, sono le numerose e bene organizzate (ἰσχυρός-חזק: Nm 13,31) popolazioni nemiche di Israele. Anche in Dt 4,38, ἰσχυρός-עצום indica una nazione forte perché numerosa. Nobili superstiti (ἰσχυρός-אדיר: Gdc 5,13) che sanno difendersi e uomini prodi (ἰσχυρός-אביר: Gdc 5,22) ce ne sono anche in Israele; sono combattenti (גבור: Gdc 5,23). Con ἰσχυρός è qualche volta designato il nobile ebreo (איל: 2Re 24,15) anche quando è deportato a Babilonia. In Gerusalemme hanno regnato re capaci (ἰσχυρός-תקיף: Esd 4,20) ma anche personaggi soltanto alteri (ἰσχυρός- אמיץ: 2Sam 15,12) come Assalonne. Davvero forte (ἰσχυρός: Pro 16,31), più di chi è atto alle armi (גבור) è chi sa dominare sé stesso. In questo senso, Abramo è stato un forte (ἰσχυρός: Sap 10,5) perché, nella debolezza della sua vecchiaia e del suo dolore, ha saputo superare l'affetto più profondo al proprio figlio, quello della promessa, mostrandosi pronto a sacrificarlo (Gn 22,1-19). Nell'AT si legge anche che è stato leale e duro (ἰσχυρός: Sap 10,12) il confronto di Giacobbe-Israele con Dio (Gn 32,23-33), perché il popolo impari che più potente d'ogni cosa è la pietà. Forte, ma nel senso di aggressiva (ἰσχυρός: Pro 6,2) è la lingua di chi inganna, anche se è la parola saggia la più efficace (ἰσχυρός: Pro 27,27). Stabile come una fortezza (ἰσχυρός-מצד: Is 33,16) è solo la casa del giusto, mentre forte (ἰσχυρός-כבד: Gn 41,31) come la morte è la carestia che ha colpito l'Egitto. In Nm 24,21, ἰσχυρός-איתן qualifica l'abitazione di una persona colpevole. In Gdc 9,51, ἰσχυρός è riferito ad una rocca massiccia (עז), luogo di rifugio per uomini e donne in mezzo alla città. In Pro 8,28, ἰσχυρός-אמץ riferisce del consolidarsi delle nubi, e in Pro 8,29, della stabilità della terra. In *Amos*, ἰσχυρός è detto di Amorrei (ἰσχυρὸς ἦν ὡς δρῦς: Am 2,9) scacciati da Dio, ma anche la forza d'Israele sarà ridimensionata (ὁ κραταιὸς οὐ μὴ κρατήσῃ τῆς ἰσχύος αὐτοῦ: Am 2,14). Con il loro potere, i ricchi tra il popolo hanno commesso numerose ingiustizie (καὶ ἰσχυραὶ αἱ ἁμαρτίαι: Am 5,12). Sono chiamati δύναμις (חיל: Sof 1,13) i beni o la ricchezza di cui Gerusalemme è spossessata (πικρὰ καὶ σκληρά τέτακται δυνατή: Sof 1,14). In sintesi, nella LXX ἰσχυρός è Israele nei suoi uomini più validi, ricchi o saggi; ma anche i suoi nemici sono forti; il confronto tra forti, spesso sottinteso nell'uso di questo aggettivo, è risolto da Dio che è il più forte di tutti, il forte per eccellenza.

[283] FILONE, *De vita Mosis* I, 69, linea 3. H. WINDISCH, *Der zweite*, 394, accosta questa espressione a ὅταν γὰρ ἀσθενῶ di 2Cor 12,10. Anche in FILONE, *De vita contemplativa* 70, l'espressione τὸ ἐπὶ τοῖς ἀσθενεστέροις κράτος τοῖς δυνατωτέροις ἀνῆφαν, potrebbe già richiamare 1Cor 1,27.

E ancora in *De vita Mosis* I, 174, Dio incoraggia Mosè[284] a non riporre la propria fiducia in ciò che è appariscente o ragionevole (θεοῦ τὰ ἀδύνατα παντὶ γενητῷ μόνῳ δυνατά). Quando Dio aiuta qualcuno non ha bisogno di maschere e neppure di una liberazione da previe debolezze. È solito invece trovare la via d'uscita, un esodo, anche da situazioni impossibili (τὰ ἀδύνατα). Soltanto a Dio le cose impossibili sono possibili (μόνῳ θεῷ δύνατα)[285].

Paolo però, introducendo ἰσχυρότερον[286] per descrivere τὸ ἀσθενές – aggettivo neutro che di per sé e come per Filone richiama l'essere uomini e non l'essere di Dio – non rigetta[287] affatto ciò che è debole[288]: ne afferma anzi la maggiore forza[289] rispetto agli «uomini»[290], quasi a dire che ciò che è umano di Dio, come il Cristo, crocifisso per debolezza da uomini potenti, è comunque più potente degli uomini nel salvare chiunque crede nella parola della croce proclamata da Paolo.

2.5. Uomini forti e Dio debole

Nel v. 25 è ripetuto due volte il genitivo maschile plurale τῶν ἀνθρώπων, «degli uomini», dipendente dai due comparativi σοφώτερον e ἰσχυρότερον. Grazie a questi due aggettivi e all'immediato contesto è possibile stabilire i campi dello scontro tra «Dio» e

[284] Mosè, in FILONE, *De vita Mosis* I, 50, è stato descritto come uno che procede su un sentiero improbabile, che nessun altro normalmente sceglie. Mosè segue sani impulsi e cerca di svilupparli tutti. Per questo, a volte, con l'entusiasmo di un giovane, ha tentato di fare cose anche «oltre la sua forza» (δυνάμεως)», fissando lo sguardo «sulla giustizia come un'irresistibile potenza (δύναμιν)», da cui era incoraggiato per darsi «spontaneamente all'assistenza dei più deboli (τῶν ἀσθενεστέρων)». Il faraone, noncurante, imponeva ordini «più pesanti della forza (βαρύτερα τῆς δυνάμεως)» che avevano, fatica su fatica; e quando svenivano «per debolezza (ὑπ'ἀσθενείας)» contro di loro era pronta la spada.

[285] FILONE, *De vita Mosis* I, 174. Questa coppia, «impossibile:possibile», con i poli invertiti ricorre anche in Rm 15,1. Per il contesto, costituito innanzitutto dalla contrapposizione «uomo:Dio», ἀδύνατος-δυνατός, Filone richiama Paolo di 1Cor 1,25.

[286] L'espressione non presenta problemi testuali né grammaticali.

[287] Gli uomini non saranno più «deboli-stolti» ma «forti-sapienti» se si arrendono a τὸ ἀσθενές-τὸ μωρόν di Dio, alla parola della croce di Paolo, così come Cristo si arrese alla croce.

[288] CLCLT-2, di THOMAS DE CELANO, *Tractatus de miraculis beati Francisci*, cap. 1, par. 1: «O infirmum dei fortius hominibus quod et cruci nostrae gloriam applicat et paupertati copiam subministrat!».

[289] Anche Paolo spesso associa «Dio» a «potenza» o «potere»: 1Cor 1,18.24; 2,5; 4,20; 6,14; 2Cor 4,7; 6,7; 13,4.

[290] 2Cor 13,4. K. MÜLLER, «1Kor 1,18-25», 268.

gli «uomini», ma anche definire chi siano gli uomini che Paolo ha in mente.

Dal contesto si comprende che Paolo, col rimarcare la differenza tra Dio e gli uomini in fatto di sapienza e di potenza, intende affermare sia la superiorità di Cristo crocifisso che la propria. L'espressione ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων suppone probabilmente una polemica con alcuni che si scandalizzano del vangelo di Paolo, e il contesto conferma che si tratta sia di «giudei» – in cerca di segni tali da non poter essere riscontrati in un messia crocifisso, né nell'apostolo che lo predica – che di «pagani» in cerca di una sapienza irreperibile nella parola della croce, che è la parola dimessa di Paolo. Avendo rifiutato l'apostolo sia gli uni che gli altri si ritrovano in opposizione a Cristo e a Dio: per quanto sapienti o potenti, questi «uomini» sono dei perdenti.

L'illustrazione storica di questa dura affermazione dell'apostolo è nei v. 26-27, nel contrasto tra uomini ritenuti stolti e deboli – che però sono stati eletti e chiamati da Dio – e uomini sapienti, nobili e potenti per il mondo – che però sono stati esclusi dalla chiesa o in essa sono una minoranza.

In un contesto più ampio gli «uomini» del v. 25 evocano anche gli «arconti» annientati da Dio (1Cor 2,6: τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων) perché, non riconoscendo la sapienza dello Spirito, hanno crocifisso Cristo (1Cor 2,8: οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν). A modo loro saggi e potenti, costoro sono riusciti nell'intento di mostrare che Cristo è un uomo come gli altri, anzi, è uno più debole di loro[291].

In questo contesto, con l'espressione ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων Paolo indica che Dio in realtà è tanto forte da non aver bisogno di «uomini», forti e sapienti che siano, per esercitare la sua potenza. Dio preferisce invece «ciò che è debole», come nel caso della debolezza e stoltezza della parola della croce. Basta questa parola di Paolo, debole anch'egli, per far capire quanto stolti e deboli davvero siano piuttosto quelli che rischiano di non salvarsi o di restare esclusi dalla chiesa o di esserne cancellati dalla storia.

Con ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων Paolo però non sta innescando

[291] Perché allora credere in lui come il «Signore» o un messia? Non sono stati proprio gli «arconti» più forti e più saggi di lui? Dinanzi a Paolo e dinanzi a Cristo questi «uomini» sono rimasti scettici. Anzi, tra loro, la debolezza e stoltezza che si rivela con la croce di Cristo è segno del loro potere e della loro saggezza. Per loro, né Paolo debole, né Cristo crocifisso è «più forte degli uomini».

una guerra santa tra Dio e uomini[292]: Dio stesso è debole, ma lo è solo in quanto e come lo è stato il Cristo, un uomo come gli uomini, morto crocifisso per debolezza per mano di altri uomini che si consideravano più potenti e sapienti di lui; così anche la forza che Paolo riconosce a Dio con ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων è la stessa che si rivela in Cristo crocifisso e risorto. Non si tratta dunque di una forza che si mette a confronto con gli uomini, quasi per vincere una gara, ma di una potenza che li salva, a patto che essi credano nella morte e risurrezione di Cristo. La ἰσχύς di Dio, visibile nel Cristo proclamato da Paolo a Corinto – il messia che si è manifestato in ciò che «uomini» ritengono «debole» o scandalo o stoltezza – si rivela pienamente e perfettamente (cf. 2Cor 12,9-10; 13,3-4) nella risurrezione, allorché il debole diventa potente. Il rischio che Paolo ha voluto evidenziare è quello di rendere la croce vana per l'incredulità di chi al vangelo preferisce altro, qualcosa di più sapiente o di più potente secondo i criteri di «uomini», greci o giudei che siano.

Sintesi

La tesi che Paolo enuncia con la prima occorrenza di «debole:forte» nel *Corpus Paulinum* – composta dei due aggettivi neutri τὸ ἀσθενές - ἰσχυρότερον – è dunque che solo la debolezza di Dio salva i credenti. Se increduli, gli «uomini», sia giudei che greci, sono incapaci di salvarsi per la sapienza o per potere di altri o con le loro forze. È la debolezza di Cristo quel che meglio corrisponde, secondo il contesto di 1Cor 1,25, a τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ. Essendo stata reale in Cristo, la debolezza è diventata di Dio, il forte, al quale Cristo appartiene. Dio è forte per la sua debolezza che è il Cristo, uomo crocifisso. Questa debolezza di Cristo crocifisso è forte anche perché si manifesta come un giudizio severo e definitivo contro la sapienza e il potere di uomini. Solo il Cristo crocifisso è infatti vera sapienza e potenza, e tuttavia egli rivela che Dio è debole, perché non è intervenuto con potenza a prevenirne la morte. Dio si è manifestato storicamente debole come e quanto Cristo, che si è

[292] Dio, che è «più forte degli uomini» è lo stesso che non ha risparmiato il figlio ma lo ha dato in sacrificio per tutti, giudei e greci; non è per principio contro gli «uomini» ma a loro favore (Rm 8,31-39)

lasciato crocifiggere da potenti di questo mondo. Paolo non insiste però nella contrapposizione «Dio:uomini», essendo Cristo stesso un uomo e debole e mortale come giudei e greci.

Quel che Paolo ha detto, in forma paradossale, è che anche l'onnipotente Dio di Gesù Cristo si è fatto debole e mortale come ogni uomo. L'elusività della sua forza sulla croce indica però sia la sua trascendente libertà rispetto ai singoli eventi della storia, sia un rifiuto di sistemi di vita e di morte che si basino solo sulla sapienza e sul potere, nel senso in cui questi valori erano intesi dal mondo giudaico o dalla cultura greco-romana. Tuttavia, la più vera e intensa ἰσχύς di Dio rispetto agli «uomini» si rivela pienamente nella risurrezione di Cristo, che è il compimento della salvezza per i credenti, e dà senso e significato alla debolezza della croce[293]. Se l'espressione τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ evoca luogo, tempo e modo della debolezza di Dio[294], ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων riafferma la completa dipendenza[295] degli «uomini» da Dio che è più forte della debolezza della croce.

COPPIA ἀσθενῆ-ἰσχυρά (1COR 1,27)

Almeno etimologicamente ἀσθενής-ἰσχυρός di 1Cor 1,27 è imparentata con ἀσθενής-ἰσχυρός del v. 25. In entrambi i versetti ricorrono i medesimi aggettivi, sempre neutri, e la stessa associazione ai concetti di «stolto» e «sapiente» e soprattutto a «Dio». Nel contesto di 1Cor 26-28 la coppia «debole:forte» può essere interpretata in una chiave non solo teologica e antropologica, come nel v. 25, ma anche sociale ed ecclesiale.

Invitando i corinzi, «fratelli» (v. 26)[296] con lui e tra loro, a considerare le origini della chiesa alla quale appartengono e che è «di Dio»

[293] J.H. SCHÜTZ, *Paul*, 187.

[294] Per G. STÄHLIN, «ἀσθενής», 489, ἀσθένεια è «Erscheinungsform des Göttlichen auf Erden».

[295] Dove si registra il massimo d'impotenza, come nel crocifisso, si esprime in pienezza la potenza gratuita di Dio: M. RISSI, *Studien*, 52. Neppure Cristo, crocifisso ἐξ ἀσθενείας (2Cor 13,4) si è salvato da solo.

[296] Paolo si rivolge ai «fratelli», interpellati in 1Cor 1,26. Non richiama direttamente all'ordine i pochi «potenti» che fanno parte della chiesa.

(1Cor 1,2), Paolo focalizza l'attenzione sull'elezione dei deboli e l'esclusione dei forti. Questo è un capovolgimento dello stato abituale delle cose nel mondo. Operato direttamente da Dio secondo il v. 27, esso era già *in nuce* nello scontro e confronto «Dio:uomini» supposto nel v. 25.

Un'altra evoluzione necessaria, suggerita proprio da «debole:forte» del v. 27, è quella da presuntuosi a umili. Compare nei v. 29-31 in cui, caratterizzando Cristo crocifisso come sapiente, giusto, santo, redentore[297], Paolo invita tutti i corinzi a non vantarsi della propria sapienza o del proprio potere ma del Signore[298]. In una «chiesa di Dio», il primato deve essere di Dio e non dei potenti o dei sapienti di questo mondo.

Il testo

Paolo vuole probabilmente instaurare nel v. 27 un'affinità tra le «cose deboli del mondo» e «ciò che è debole di Dio» del v. 25. Scrive infatti: ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς[299], καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά: «ma le cose stolte del mondo scelse Dio per svergognare i sapienti, e le cose deboli del mondo scelse Dio per svergognare le cose forti».

Edizioni critiche minori non riportano alcuna variante per la coppia «debole:forte». C. Tischendorf e H. Von Soden riportano invece ἀσθενῆ da א*, dove א^a leggeva addirittura ἀγενῆ. La *lectio* ἀγενῆ è verosimile solo se la si considera in parallelismo con εὐγενεῖς del v. 26. È stata probabilmente la ripetizione del genitivo τοῦ κόσμου anche accanto ad ἀγενῆ come accanto ad ἀσθενῆ a indurre il copista in errore. Si tratta però di un codice autorevole, e ciò induce a credere che semanticamente ἀγενῆ ed ἀσθενῆ possano essere sostituibili.

1. Cose di poco valore

Non esistono dunque problemi di critica testuale in 1Cor 1,27. Che significato però hanno i due aggettivi della coppia «debole:for-

[297] Cf. Ger 9,23 anche in 2Cor 10,17.

[298] Il Signore è lo stesso Cristo appena descritto.

[299] Si noti il contrasto di genere rispetto a τὰ μωρά. A. Robertson - A. Plummer, *1Corinthians*, 25: «the gender lends force to the paradox». Per l'intero versetto, Mt 11,25 è un parallelo interessante.

te»? come e perché Paolo li pone, nell'ordine del testo, nello stesso caso (accusativo) e nello stesso genere (neutro)? Ci riferiamo a τὰ ἀσθενῆ e τὰ ἰσχυρά. In un contesto un poco più ampio, il genere neutro di τὰ ἀσθενῆ appare come un indizio del rifiuto[300] del «mondo», sia della croce che di Paolo, ma anche di quelli diventati ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου, «come rimasugli del mondo» (1Cor 4,13) per aver predicato Cristo crocifisso. Riferito a persone, nei v. 26-28, il neutro è un rivelatore della disistima[301] in cui è tenuta[302] anche la maggior parte della chiesa da una minoranza forte.

2. Analisi di τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου

L'articolo determinativo è probabilmente indizio della consapevolezza dei lettori che si stia parlando di loro; che τὰ ἀσθενῆ siano persone e non cose risulta anche dal parallelismo con i maschili sapienti, nobili, potenti[303] citati nel v. 26 e, nello stesso v. 27, da τοὺς σοφούς che è parallelo, anche grazie ad uno stesso verbo precedente entrambi, del neutro τὰ ἰσχυρά.

L'accusativo τὰ ἀσθενῆ del v. 27 corrisponde al nominativo neutro τὸ ἀσθενές, che, nel v. 25, evoca diversi significati: non solo la considerazione in cui è tenuto Paolo da giudei e greci ostili alla croce, ma soprattutto la considerazione in cui è tenuto Cristo. τὰ ἀσθενῆ del v. 27 sono perciò da considerare anche i credenti in τὸ ἀσθενές[304] del v. 25? È possibile, ma non basta. I sintagmi τὰ ἀσθενῆ e τὸ ἀσθενές differiscono infatti, oltre che nel numero grammaticale – plurale il primo, singolare il secondo – , per il fatto di essere specificati da genitivi di significato opposto: τὸ ἀσθενές del v. 25 è «di Dio», τὰ ἀσθενῆ del v. 27 è «del mondo». Dio da una parte e il mondo dall'altra qualificano quindi diversamente il concetto di «debole».

[300] Il neutro τὰ ἀσθενῆ significa privazione di potere o vigore, di cose; C.K. BARRETT, *1Corinthians*, 58, o di persone insieme; R.C.H. LENSKI, *First and Second*, 74-75.

[301] Cattiva reputazione è implicita in un termine parallelo di τὰ ἀσθενῆ, τὰ ἐξουθενημένα, «le cose da niente», «i buoni a nulla» di 1Cor 1,28.

[302] U. WILCKENS, *Weisheit*, 41, parla di disprezzo «der obern Kreise den niederen Bevölkerungsschichten gegenüber». I deboli sarebbero la parte anonima, immeritevole di un nome proprio. Wilckens cita a sostegno 1Cor 4,13 riferito da Paolo a sé e agli apostoli (πάντων περίψημα ἕως ἄρτι).

[303] Cf. anche il maschile τούς σοφούς in 1Cor 1,27.

[304] Perché neutro, τὰ ἀσθενῆ del v. 27 richiama τὸ ἀσθενές del v. 25.

3. Chiesa debole come un crocifisso

Resta perciò da dipanare, tra un groviglio di significati possibili, che cosa intenda propriamente dire Paolo con τὰ ἀσθενῆ; stante il parallelismo con τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ del v. 25 l'espressione dovrebbe evocare «cose» positive, come è Cristo crocifisso in quanto uomo[305], o Dio che è uomo in Cristo crocifisso[306]; τὰ ἀσθενῆ, le «cose deboli», rispecchiano quindi di per sé l'ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ: deve trattarsi dunque di «coloro che si salvano» (1Cor 1,18: τοῖς δὲ σῳζομένοις ἡμῖν), «i credenti» (1Cor 1,21: τοὺς πιστεύοντας) nella «stoltezza» della predicazione di Paolo. I deboli non si rapportano invece, che negativamente, a quei giudei[307] che cercano potenza o a quei pagani che ancora cercano la sapienza greca anziché il vangelo (1Cor 1,22). «Le cose deboli» sono i «chiamati», giudei o greci, che credono che Cristo crocifisso sia la sapienza e la potenza di Dio e non uno scandalo né una mediocre manifestazione di stoltezza del predicatore[308] (1Cor 1,23-24).

Almeno dunque alcuni corinzi sono diventati per la fede l'equivalente di τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ del v. 25. Per grazia di «Dio» in essi, persone e non cose, Cristo continua ad essere visibile per il mondo. Nella chiesa che vive a Corinto si manifesta concretamente la sovrana attività ricreatrice e salvatrice di Dio[309], che si è rivelata prima nella debolezza di Cristo e ora in quella di uomini da lui scelti

[305] CLCLT-2, GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, Cl. 1708, SL 143, lib. 3: «Non in foro quo lex perstrepit; non in aedificio quod se culmine in alta sustulit, sed in sterquilinio residet quia uidelicet redemptor humani generis ad carnem ueniens attestante paulo: infirma mundi elegit ut confunderet fortia».

[306] Giustino attesta la reazione del mondo pagano: «In questo credono di dimostrare la nostra follia, dicendo che noi diamo il secondo posto, dopo l'immutabile ed eterno Dio, creatore di tutte le cose, ad un uomo messo in croce»: *Apologia* 1,13,4. Per bocca di Trifone, Giustino si fa portavoce anche della reazione scandalizzata dei giudei: «Ora, invece, colui che voi chiamate Cristo, fu senza onore né gloria, tanto da incorrere nell'estrema delle maledizioni previste dalla legge: fu infatti crocifisso»: *Dialogus cum Tryphone* 32,1; R. FABRIS, *Prima Lettera*, 47, n. 4.

[307] CLCLT-2, BEDA VENERABILIS, *In primam partem Samuhelis libri iv. Nomina locorum*, Cl. 1346, lib. 1, cap. 2: «Intentio superba iudaeorum qua se per opera legis saluari posse praesumebant defecit, exercitium artis dialecticae et quasi circumflexa ad deridendam fidei simplicitatem philosophiae saecularis loquacitas eneruata est, cuncta postremo malignorum spirituum iacula ignita inuictae ueritatis sunt armis obtusa quia stulta mundi elegit deus ut confundat sapientes et infirma mundi elegit deus ut confundat fortia».

[308] Paolo stesso, l'«apostolo» (1Cor 1,1; 4,9) arrivato «in debolezza» (1Cor 2,3) a Corinto con l'intenzione di farsi debole (1Cor 9,1.22) predicandovi la croce, si include in τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου.

[309] F. EHGARTNER, *Asthemeia*, 25-26.

come gli apostoli (1Cor 4,9-10): essi sono «chiesa di Dio»[310] in proporzione della loro adesione a Cristo crocifisso e a Paolo. In sostanza, la chiesa è costituita di deboli e stolti che sono tali principalmente per aver accolto la predicazione della parola della croce.

4. Mondo forte

Paolo associa il genitivo τοῦ κόσμου sia a τὰ μωρά e a τὰ ἀσθενῆ nel v. 27 che a τὰ ἀγενῆ del v. 28; in tal modo il mondo diventa il comune denominatore di stolti, deboli e ignobili, ma resta ambiguo il senso preciso del sostantivo κόσμος: allude forse l'apostolo al mondo ostile a Dio? Nei v. 26-28 la società giudaico-ellenista e greco-romana è di fatto l'ambiente d'origine della chiesa, ma l'espressione τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου è parafrasabile anche con «deboli secondo questo mondo»[311], ed è chiaro il riferimento ad un mondo di potenti e sapienti, che considera i deboli «stolti» o «nulla». L'associazione stretta di τὰ ἀσθενῆ a τοῦ κόσμου, nel movimento oratorio[312] dei v. 26-28 in cui quest'unica espressione è inserita, sollecita quindi un'ulteriore indagine.

Il genitivo τοῦ κόσμου potrebbe implicare anche più opposizione, differenza o separazione che appartenenza. Coloro cioè che sono deboli dal mondo vengono rigettati, ma sono chiamati da Dio a far parte della sua chiesa (v. 26)[313].

È possibile individuare in 1Cor 1,26-28 un'identità meno teolo-

[310] G.E. MENDENHALL, *Election*, 81: «That the elect are identified with the Christian Church in some way may be assumed»: cf. 1Pt 2,9; 1Ts 1,4; 2Tm 2,10; 2Gv 1,1. Similmente P.S. MINEAR, *Church*, 609 e F.F. BRUCE, «Election», 258. A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 25: «The Church, like the Apostle (2Cor 12,10), was strong in weakness».

[311] A. BARNES, *First*, 35; P.W. SCHMIEDEL, *Die Briefe*, 100; G.C.F HEINRICI, *Erste Brief*, 79; F.W. GROSHEIDE, *Commentary*, 51; PH. BACHMANN, *Erste Brief*, 101; C.K. BARRETT, *1Corinthians*, 58.

[312] P. ROSSANO, «Lettere», 308, di questi versetti fa notare «il movimento oratorio del discorso, dove affiorano le forme retoriche della paratassi, del parallelismo, della *auxesis*, tendente a vanificare la autoconsapevolezza orgogliosa dei *sapienti*, dei forti, delle *cose* che *sono*, per additare le scaturigini non umane della salvezza e la sua destinazione ai poveri e agli umili».

[313] Proprio perché eletto da Dio, il debole non deve ritenersi inferiore al forte e sapiente secondo il mondo, né pensare che se egli fosse solo un po' più simile ai sapienti e ai potenti del mondo diverrebbe migliore come credente in Cristo. Il meglio per un credente nel vangelo di Paolo è l'essere debole e stolto secondo il mondo o piuttosto convincersi che l'ἀσθένεια della croce, non essendo estranea a Dio, ha sempre valore. È pertanto una tentazione di una «chiesa di Dio» debole quella di assimilarsi ai forti, sapienti e potenti, o ad un mondo che Dio non si è scelto.

gica e cristologica, ma più mondana e sociale, dei deboli. Se ci si richiama infatti all'espressione τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ del v. 25 e la si paragona ancora a τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ci si rende meglio conto, osservando l'evoluzione del testo, di come la contrapposizione tra Dio e gli «uomini» del v. 25 sia diventata nel v. 27 contrapposizione tra Dio e il κόσμος, che Paolo sviluppa almeno fino al v. 29. L'apostolo si riferisce alla «chiamata-elezione» contrapponendo in una serie di antitesi due prospettive diverse: quella dell'agire di Dio, scandita dal triplice ἐξελέξατο ὁ θεός, e quella dell'agire o del pensare del «mondo», già menzionato in una domanda retorica al v. 20 (οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;) e, di nuovo, subito nell'affermazione del v. 21: οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν. La prospettiva con cui il «mondo» considera[314] i deboli è dunque quella della «carne» del v. 26 (οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα), che per la sua sapienza non conosce Dio[315]. È l'ottica di una sapienza o di un potere pubblico, giudaico e greco-romano ostile alla croce di Cristo e a Paolo.

5. Identità sociale

Il κόσμος che Paolo ha in mente, quello che qualifica come deboli e stolti i credenti nella sua parola, appare in sostanza ordinato secondo criteri di sapienza, potere e nobiltà di natali: in esso dominano i forti e non i deboli, e in questo senso esso è ostile a Dio, che però lo mette nella verità facendolo apparire agli occhi di Paolo per quello che è: stolto. D'altra parte, quello stesso κόσμος è il luogo d'origine e la causa dell'esistenza di τὰ ἐξουθενημένα e di τὰ μὴ ὄντα, che in realtà sono persone che appartengono alla chiesa di Dio (v. 28). Proprio grazie a costoro[316] può giungere anche al mondo dei potenti la chiamata a diventare chiesa di sua elezione.

Si pone a questo punto la questione di un'identificazione «mon-

[314] J. Murphy-O'Connor, «The First Letter», 801, che traduce τοῦ κόσμου, «according to the common estimation»; del resto ha tradotto anche κατὰ σάρκα del v. 26, «by the standards of fallen humanity».

[315] Cf. sull'attività di Dio in contrasto con il mondo, R. Fabris, *Prima Lettera*, 48: «L'iniziativa libera e gratuita di Dio smaschera la pretesa di far valere la sapienza, la forza e il prestigio del punto di vista mondano».

[316] Le diverse etichette, negative, che precisano l'identità di una chiesa debole, non sono però facilmente conciliabili con ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί, «voi però forti», di 1Cor 4,10. Tra 1Cor 1,27 e 1Cor 4,10 cambia il contesto, come meglio si vedrà più sotto.

dana» di quei greci e giudei etichettati come τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου. Nell'AT[317] l'aggettivo ἀσθενής è tradizionalmente riferito all'umile[318] per la sua condizione sociale ed economica, ai più poveri in Israele. È un aggettivo del vocabolario della povertà[319]. Tuttavia in 1Cor 1,27 anche se i deboli e soci sono poveri, persone senza peso culturale e di basso profilo sociale, già il fatto che per identificarli Paolo non adoperi πένης (2Cor 9,9) o πτωχός[320] è un indizio che la sua attenzione non è rivolta principalmente all'aspetto economico. Che l'identità sociale non sia la discriminante necessaria per la «chiamata» (v. 26) e per l'elezione (v. 27), Paolo lo mostra insistendo sull'attività sovrana di Dio e sulle motivazioni delle sue scelte, da cui di fatto non sono stati esclusi neppure i potenti e i sapienti e i nobili (v. 26).

In sostanza, dal contesto più generale della lettera è possibile ricavare che Paolo, in 1Cor 1,27, risulta già interessato per lo meno a tre cose: (a) alle discussioni in atto a Corinto tra deboli e forti, fratelli tra loro nella medesima chiesa (1Cor 8-10); (b) al rapporto difficile che si è creato tra apostoli e lui stesso da una parte e credenti corinzi dall'altra; (c) al rapporto tra la chiesa di Dio e il mondo che geograficamente e storicamente la comprende. Se non ignora le «divisioni» sociali all'interno della comunità tra chi ha e chi non ha (1Cor 11,18-22) o tra ricchi, liberti e «schiavi»[321] (1Cor 7,21-23 e 12,13), e in generale tra chi gode di un peso sociale e chi no[322], non

[317] Nella bibbia greca, degli undici termini ebraici tradotti con ἀσθενής, buona parte significano «povero»: אביון (Am 4,1); אמלל, דל, עני, שפל. In LXX Pro 31,5 esiste parallelismo tra πιόντες e ἀσθενεῖς; cf. anche Pro 31,9; in Gb 36,15 Dio salva il povero (ἀσθενής = עני) nell'afflizione; Sap 2,10-11; Sal 30(31),10(11).

[318] Cf. la correlazione ἰσχύς-πτωχεία-ταπείνωσις in Sir 11,12-13; cf. anche 2Cor 10,1 con 2Cor 10,10, per le due espressioni riferite a Paolo, «umile-debole».

[319] Cf. per es., in LXX Pro 22,22, il parallelismo tra «povero» e debole.

[320] 2Cor 6,10; Rm 15,26; 2Cor 8,2.9; Gal 2,10; in Gal 4,9 nota la vicinanza con debolezza.

[321] D.A. BLACK, *Paul*, 97-100, vede senz'altro gli «schiavi» e più in generale i poveri, in τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου.

[322] Diversi antichi commentatori riconoscono in 1Cor 1,26-28 un ambiente sociale: Grotius, in J. FLESHER, *Critica*, 2846, traduce τὰ ἀσθενῆ con «homines de plebe»; J.S. MENOCHIUS, *Commentarii*, II,167, traduce «os qui in mundo nullius aut exiguae sunt potentiae»; anche per Schleusner, 378, si tratterebbe di persone senza potere. F. GODET, *Commentaire*, I, 102-103, cita MINUCIO FELICE, *Octavius* VII,12, che descrive i cristiani come «indocti, impoliti, rudes, agresti», perché in maggioranza schiavi. J. LIGHTFOOT, *Notes*, 165, cita GIUSTINO, *Apologia* II,9 e ORIGENE, *Contra Celsum* II,79 per i quali l'umile condizione sociale, è per i cristiani un vanto. U. WILCKENS, *Weisheit*, 41, considera i deboli senza potere. G. THEISSEN, *Soziale Schichtung*, 232-273 (*Social Setting*, 121-143); «Die Starken», 155-172, è per un'interpretazione sociale di 1Cor 1,26-28.

è però l'identità sociale né l'economica quanto più gli interessa discutere.

A Paolo preme piuttosto mettere in chiaro che anche a Corinto gli ultimi nella società sono diventati i primi nella chiesa; i deboli diventano i forti nella fede in Cristo, e ciò grazie alla predicazione. Avendo accolto il vangelo, coloro che sono considerati l'avanzo del mondo diventano il «resto»[323] sapiente ed eletto di Dio. Questo perché è Dio il primo soggetto attivo dei due atteggiamenti paralleli e opposti che ora costituiscono una nuova antitesi, quella dell'«elezione:ripudio».

6. Teologia dell'elezione

Al disprezzo dei deboli da parte del mondo Paolo oppone la loro vocazione ed elezione, da «cose disprezzate» o «cose che non sono»[324], ad un'unica e non più divisibile comunità. L'elezione[325] dei deboli[326] evoca quella di Israele[327], per quanto i deboli siano

[323] L'elezione, ripetuta con varie categorie di persone in 1Cor 1,26-28, somiglia all'elezione (cf. in Sof 3,11-13: il «resto d'Israele») di umili e al rifiuto dei superbi, nell'AT. Sal 9,12.19; 10,12; 74,19: Dio non dimentica lo עני ma ne ha pietà (Is 29,13), lo salva (Sal 34,7; 35,10; 76,10), lo favorisce (Sal 68,11; 140,13), lo giustifica (Is 11,4). In quanto עני, il povero è per definizione chi «risponde a», «dipende da» Dio come un servo dal suo padrone (Sal 35,10; 86,1). In Gdt 9,11, Dio è difensore di deboli, umili, piccoli. Il coinvolgimento di Dio con i poveri (cf. Gc 2,5 con 1Cor 1,27-28) dà un significato religioso alla povertà. Povero è chi non ha sostegni o appoggi se non Dio. Nella teologia d'Israele la povertà può spiegarsi con l'ingiustizia o disobbedienza alla legge, ma, soprattutto nell'evento dell'esilio o nel suo ricordo, suppone la vicinanza di Dio alla comunità israelitica (Is 41,1.17; 49,13; 51,21-22; 54,22; 61,1ss). Il popolo di Dio è «misero» (Is 49,13; Sal 140,4).

[324] Eleggere è come creare. La «chiamata» (1Cor 1,26) come atto iniziale della giustificazione, e l'elezione, sono verità che si conoscono per fede nel vangelo di Cristo crocifisso e risorto, vero archetipo del debole che è «chiamato» (1Cor 1,24.26) ed eletto. W. KLAIBER, *Rechtfertigung*, 91.132: così giustificato, il debole vive di una «iustitia aliena».

[325] Nella LXX, con ἐκλέγειν sono tradotti almeno sette termini ebraici (בחר; ברר: 1Cr 16,41, Ez 20,38; לקח: Pro 24[47],32; קבל: 1Cr 16,11; קבע: Gl 2,16; חור: Dt 1,13).

[326] *Baruch siriaco* 3,26-28, sostiene che Dio non «elesse» i «giganti» – né a costoro fu indicata la via della conoscenza – ma per sé scelse Israele; i giganti finirono nella loro stoltezza; 1Cor 1,26-28.

[327] Cf. le parole di Paolo in At 13,17. Nell'AT, l'aoristo medio ἐξελέξατο compare nella tradizione deuteronomista (Dt 4,37; 7,7ss; 10,15; 14,2; 18,5) per indicare l'elezione d'Israele, collocata nel passato da una meditazione storica sull'evento dell'esodo, allorché, «con la forza» (Dt 4,37ss) Dio ha liberato il popolo dalle mani degli Egiziani. La scelta d'Israele rivela non solo potenza (Dt 7,8) divina, ma soprattutto «amore» (Dt 7,8; cf. anche Dt 10,15). L'elezione, come atto costitutivo del popolo, è legata alla «piccolezza» (Dt 7,7) e debolezza d'Israele preferito a popoli più grandi e «più forti» (Dt 4,38). Ciò appare anche in David, il più «piccolo» (1Sam 16,11) di tutti, «scelto» (1Sam 16,8-10) a preferenza dei fratelli.

parte integrante di una chiesa nata dalla predicazione di un apostolo fortemente osteggiato dai giudei[328]. L'elezione di cui egli ora parla ha la funzione di mostrare come agisce, manifestandosi, la potenza di Dio: nella debolezza e sollevando il debole.

Per esprimere il concetto dell'elezione Paolo adopera l'aoristo ἐξελέξατο[329], che è simile e coordinato ad altri aoristi, vicini nel testo, tutti indicanti eventi verificatisi nel passato e aventi come soggetto reale Dio, quali destinatari immediati i corinzi:

1,9 ὁ θεὸς δι' οὗ ἐκλήθητε

1,20 ἐμώρανεν ὁ θεός

1,21 εὐδόκησεν ὁ θεός

1,27 ἐξελέξατο ὁ θεός, espressione quest'ultima ripetuta tre volte nei v. 27-28.

La coincidenza di questi verbi nell'aoristo[330] suggerisce che l'elezione è contemporanea, vicina o interdipendente nel passato a quella «chiamata» compiacente di Dio che vuole salvare i credenti, disperdendo al contempo la sapienza di quanti hanno rifiutato come stolta la parola della croce[331].

[328] At 18,12. A Qumran tale convinzione era esplicita: «Chi mai in cielo e in terra è come te, Dio d'Israele...? E chi è come il tuo popolo Israele, che hai scelto per te da tutti i popoli della terra, popolo dei santi del patto, di istruiti negli statuti, dotati di conoscenza e d'intelligenza, di uditori della tua voce gloriosa, di spettatori degli angeli santi, aperti di orecchio e uditori delle cose profonde?». Cf. 1QM, X, 9ss, «Regola della guerra», nella traduzione di L. MORALDI, *I manoscritti*, 311; cf. Baruch siriaco 48,20; Enoch 62,11-15; e 4Esdra 5,23ss: «And I said: O Lord, my Lord, out of all the woods of the earth and all the trees thereof thou hast chosen thee one vine; out of all the lands of the world thou hast chosen thee one planting ground; out of all the flowers of the world thou hast chosen thee one lily», in R.H. CHARLES, *Apocrypha*, 571. G. SCHRENK, «ἐκλέγομαι», 144, cita da un'omelia midrashica di R. Tauchuma: «The Only One, blessed be He, has said: In His world I have abhorred all peoples, because they come from unclean seed, but I have chosen you because you come from genuine seed. All nations are subsidiary compared with Israel». Gli eletti a Qumran si considerano perfetti, santi (cf. 1QS IV 20-22, «Regola della comunità», con 1QS, VIII,1-15). La consapevolezza della propria elezione non produce solo un sentimento di superiorità nei confronti degli altri popoli, peccatori, di cui essi sono i giudici (1QpAb, V, 4ss), ma anche odio contro gli esclusi (1QS, I,4). In 1Cor 1,27 Paolo ha in mente lo stesso orgoglio di alcuni (1Cor 1,29.31) per la conoscenza della legge o di tradizioni cristoniche.

[329] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 25-26: «the verb is the correlative of κλῆσις, but here, as in many other places, it brings the idea of choice for a particular end. Thus, of the choosing of Matthias, of Stephen, of St. Paul as a σκεῦος ἐκλογῆς, of St. Peter to admit the first Gentiles (Acts xv. 7). The emphatic threefold ἐξελέξατο ὁ θεός prepares the way for *v.* 31».

[330] Se un aoristo denota inizio o fine (J. MATEOS, *Estudios*, § 252.291), punti che delimitano un'azione nel passato, ἐξελέξατο è concepito e attuato da Dio in un momento difficile da precisare.

[331] Nel contesto, è Cristo crocifisso annunciato oralmente, e ora per scritto, il fondamento della chiesa (1Cor 3,11) e la discriminante tra deboli e forti. I verbi usati da Paolo in 1Cor 1,9-27, hanno riferimenti diretti o indiretti alla croce (1Cor 1,13.17.18.23; 2,2.8. La croce scompare nel resto della 1Cor). Esplicitamente, la «stoltezza» (ἐμώρανεν), nei versetti 18 e 23 (mai altrove nel NT), è il giudizio degli scettici greci circa la parola della croce e la sua predicazione da parte

L'aoristo ἐξελέξατο ha per oggetto «cose stolte» e «cose deboli», in un parallelismo con «ciò che è stolto» e «ciò che è debole» che in 1Cor 1,25 evocano, come si è già fatto notare, le negative valutazioni da parte dell'ambiente preesistente contrario a Cristo crocifisso e a Paolo.

Con ἐξελέξατο Paolo conduce i deboli del mondo verso Cristo, all'interno della «chiesa di Dio», in un clima di giustizia[332] e di beatitudine[333]. L'elezione rivela infatti in che senso a Corinto «ciò che è debole di Dio» è davvero «più forte degli uomini». È anche sulla scelta che Dio fa dei deboli e non dei forti che Paolo ora modula le proprie valutazioni di due attese contrarie da parte di greci e giudei: di sapienza e di «segni». Sapienza e segno di Dio sono gli ultimi che diventano i primi, i deboli che vengono «chiamati». Sono costoro il popolo eletto[334]: quest'elezione, segno dell'alleanza tra Dio e i deboli, è il nuovo fondamento della chiesa e ne regola l'esistenza.

La voce media dell'aoristo ἐξελέξατο ha infatti un senso riflessivo: «si scelse qualcosa per sé», «si scelse qualcuno»; suppone dunque un rapporto basato sulla gratuità e sull'appartenenza, e perciò indica un più personale legame di chi Dio chiama a diventare suo. I deboli sono la nuova proprietà di Dio, i destinatari del suo favore, il suo *corpus electorum* visibilmente in contrasto con i criteri del «mondo», della «carne» o semplicemente «umani».

di Paolo. Tra croce e ἀσθένεια la relazione è stretta in 2Cor 13,4, dove va notato ἐσταυρώθη, un aoristo da cui forse tanti altri, usati nella corrispondenza con i corinzi, logicamente dipendono. L'evento della croce può essere la ragione teologica della vocazione dei corinzi. Gli aoristi di 1Cor 1 si raccolgono fino a coincidere in un punto fisso nel passato («fu crocifisso»). L'attività di Dio verso i deboli e i forti nella chiesa, parte dall'evento della croce.

[332] L'elezione dei deboli, che coincide con la costituzione della chiesa (1Cor 1,26: τὴν κλῆσιν ὑμῶν) è un atto di giustizia di Dio. La giustizia consiste nel rovesciamento della situazione privilegiata dei sapienti e forti di questo mondo con l'elezione degli stolti e deboli secondo il mondo — ma non secondo Dio che li chiama e li elegge; Lc 1,46-55.

[333] Cf. la prima beatitudine, per i poveri, in Mt 5,3 e Lc 6,20. Lo stesso giudeo che medita la Scrittura è consapevole che poveri e miseri sono amati da Dio.

[334] Nel passato, l'elezione d'Israele non ha creato privilegi (cf. il caso di Saul in 1Sam 16,1, e di Giuda in Ger 14,19) validi incondizionatamente. Non ne crea ora di nuovi. Questa elezione dei deboli non è un fine conseguito come una somma dei propri meriti (1Cor 4,7-8). Elezione e vocazione sono da Dio e sono «doni» (1Cor 1,7: μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι, «né siete mancanti di alcun carisma») elargiti (1Cor 2,12) a giudei e greci grazie al ministero (1Cor 3,5; 4,1) di Paolo. Se i deboli sono i «graziati» come eletti non possono però presumere un'acquisita superiorità, etnica o religiosa sui potenti del mondo, senza decadere dal regime della croce in quello fittizio dei loro avversari che Dio ha praticamente ignorato (1Cor 1,26). L'elezione è solo e sempre iniziativa libera di Dio, e la configurazione dell'eletto è al Cristo (Cristo è «pietra eletta» ma è stata scartata dai costruttori: 1Pt 2,4-5), il crocifisso risorto.

Con ἐξελέξατο, che è sintatticamente preceduto ma logicamente seguito dall'oggetto τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου, Paolo indica dunque che i deboli tra i corinzi sono chiamati a rappresentare[335] τὸ ἀσθενές del v. 25 e a diventare, in realtà, più sapienti e più forti di nobili, potenti e sapienti del mondo. Come «Dio:uomo» sono un tutt'uno debole e stolto in Cristo crocifisso, così s'alleano ora debolezza di uomini e potenza di Dio in un *corpus* che comprende «Dio:deboli». Resta il ricordo della croce l'ambito di questa attività associativa, selettiva, unitiva e salvifica[336] di Dio. Per quest'unità, che Paolo probabilmente configura a immagine di quella esistente in Cristo crocifisso e risorto[337], la coppia «debole:forte» dovrà diventare inseparabile[338], senza più o scissioni o necessarie opposizioni al suo interno.

Scrivendo ἐξελέξατο Paolo suggerisce però anche un'altra idea: che l'ἀσθένεια sia stata storicamente il punto di partenza e la sfera privilegiata dell'attività elettiva a Corinto, e che questa elezione – corrispondente a una manifestazione giudiziale di Dio dinanzi al quale nessuno può vantarsi di sé stesso (1Cor 1,29) – insegna il primato della gratuità incondizionata su qualsiasi altro criterio, come potrebbero essere la ἰσχύς, abilità o capacità o forza culturale, politica o economica. Le scelte di Dio sono l'opposto di quelle che fanno a Corinto certi credenti in Cristo quando si esaltano considerando degli «uomini» più potenti o più sapienti di altri (1Cor 3,21-23).

Nei v. 27-28 non vale però il principio aristotelico del *similis a simili cognoscitur*[339]. Se così fosse stato, sarebbero ora i forti e i sapienti del mondo la maggioranza degli eletti, perché più simili a Dio che è l'onnipotente e il sapiente. La chiesa sarebbe stata composta in prevalenza da loro e da quelli di loro scelta o da loro dipendenti. L'agire di Dio è configurato invece come alternativo[340] rispetto al modo di pensare dei greci, o di credere dei giudei

[335] Questa transitività di τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ verso τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου non avviene in maniera meccanica, ma nella dimensione dialogica e personale della fede, menzionata in 1Cor 1,21 e 2,5. Cf. l'espressione di IGNAZIO, *Ad Ephesios* 14,2-3: ἐν δυνάμει πίστεως.

[336] U. WILCKENS, *Weisheit*, 219.

[337] Soggetto di ἀσθένεια come uomo, e di δύναμις come Dio.

[338] U. WILCKENS, *Weisheit*, 219.

[339] ARISTOTELE, *Metaphisica* II,4; in 1000 b5.

[340] Il caso emblematico è quello di Gesù di Nazaret che si sceglie come discepoli e apostoli persone non «sapienti» secondo la mentalità greca, né particolarmente influenti nella società ebraica. Anche Paolo si considera «apostolo» non per i suoi titoli passati (2Cor 12,22-23; Fil 3,4ss), l'ultimo tra gli apostoli (1Cor 15,9: Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων), e come «apostolo» messo da Dio all'ultimo posto (1Cor 4,9).

ellenisti[341]; è inatteso al punto che neppure l'ἀσθένεια fisica o sociale è condizione d'obbligo per la «vocazione» (1Cor 1,26) o principale titolo di merito.

È un fatto che Dio abbia chiamato i deboli, ai quali si è fatto simile Cristo, morto per il debole (1Cor 8,11). Questa somiglianza si realizza e sviluppa propriamente con l'accettazione della predicazione di Paolo. In sostanza in 1Cor 1,27 Paolo rivela quello che Dio ha compiuto e compie sempre nella storia della salvezza del mondo. Più che sui deboli o in genere sugli ultimi della società, l'attenzione dell'apostolo è posta su ὁ θεός, «il» Dio soggetto di ἐξελέξατο. È solo Dio all'origine della vocazione alla salvezza nella sua chiesa; e teologica è anche la motivazione, fornita nel v. 29, della chiamata-elezione dei deboli: perché nessuno si vanti dinanzi a Dio, ma sia orgoglioso solo di Cristo crocifisso, l'unica autentica rivelazione della potenza e sapienza di Dio.

Paolo svela dunque ai corinzi il modo di agire divino come criterio e finalità nella nascita e formazione del nuovo popolo eletto. A Corinto il nuovo non nasce comunque senza Cristo e neppure senza Paolo, e nasce altresì con un conflitto: il verbo καταισχύνω è infatti l'opposto di ἐξελέξατο in quanto indica un'azione giudiziale di Dio contro i forti. Un parallelismo καταισχύνῃ del v. 27 con καταργήσῃ[342] del v. 28 – da καταργέω, «riduco all'inattività attraverso un segno»[343] – collega 1Cor 1,27 a 1Cor 2,6-8, dove καταργέω è riferito agli «arconti». Costoro, per il nome stesso che portano, sono sicuramente nella categoria delle «cose forti» o dei potenti del mondo. Paolo sta affermando che Dio non è neutrale nei loro confronti, ma che agisce come alleato dei deboli[344] e nemico dei potenti[345].

Parallelamente infatti ad ἐξελέξατο, che riunisce e qualifica i deboli come un corpo di eletti, καταισχύνῃ nel v. 27 e καταργήσῃ nel v. 28 raccolgono e qualificano i «sapienti-forti-coloro che sono» in

[341] Sir 11,6: molti potenti (πολλοὶ δυνάσται [1Cor 1,26]...καὶ ἔνδοξοι) sono caduti in basso; mentre il Signore solleva il povero senza forze (ὑστερῶν ἰσχύι: Sir 11,12).

[342] In 1Cor 1,28 καταργήσῃ rappresenta un crescendo rispetto a καταισχύνῃ del v. 27.

[343] Come l'elezione dei deboli. Con H. SANCHEZ-BOSCH, «*Gloriarse*», 131. U. WILCKENS, *Weisheit*, 42, n. 3, traduce καταργέω: «ausser Kraft setzen, wirkunglos machen».

[344] Gb 12,19; Sal 107,40; Sap 6,6.8; Sir 10,14; Is 40,23; Ez 7,24; Na 1,12. Nel NT, il *Magnificat* di Lc 1,46-55, ricalca il cantico di Anna di 1Sam 2,1-10. Il vangelo è in continuità con la tradizione ebraica, ma i forti di Corinto sembrano non riconoscerlo. Paolo si attende da loro un'umile presa di coscienza della loro situazione e l'accettazione del crocifisso come Cristo.

[345] Lv 26,19; Gdt 9,8.10; 2Mac 3,24; 12,28; Sap 11,20; Lam 2,3; Dn 3,44; Ag 2,22.

una sola categoria, quella dei «confusi-ridotti a niente»[346]. La calcata differenza sociale e religiosa tra potenti e deboli diventa così una differenziazione nella fede, con gravi conseguenze secondo Paolo. In nome di una sapienza e potere opposti alla fede in Cristo crocifisso i forti si trovano ora scartati dalla chiamata, dall'elezione e dalla chiesa.

7. Esclusione dalla chiesa

Nel contesto di ἵνα καταισχύνῃ, vocazione ed elezione dei deboli acquistano un carattere dimostrativo e hanno soprattutto un valore pedagogico[347]: Dio ha eletto le «cose che non sono» *per* «confondere»[348] una minoranza di «cose che sono». L'attenzione ai deboli deve produrre un qualche cambiamento di mentalità nella chiesa e fuori di essa. I corinzi dovranno riflettere sulla «chiamata» a farne parte e ora sull'elezione del debole, che sovverte ogni legge del più forte ancora vigente nell'ambiente.

[346] Non è in discussione una connotazione chiaramente sociale di τὰ ἰσχυρά; Paolo però nel contesto rimarca più l'atteggiamento dinanzi a Cristo crocifisso. Per R.P.C. HANSON, «St. Paul's», 251 e per R. BAUMANN, *Mitte*, 140, sotto 1Cor 1,26-31 si nasconde Gb 12,17-22, in cui «nobili» e «potenti» si ritrovano assieme come in 1Cor 1,26. Non esiste però un vero contatto letterale tra i due passi. Per J.M. GIBBS, «Wisdom», 125, i versetti di 1Cor 1,26-31 sono un'elaborazione di Ba 3,9-37 e Ger 9,22-24. W.H. WÜLLNER, «Tradition», 667-672, cita altri passi come possibili fonti della triade «sapienti-potenti-nobili» di 1Cor 1,26: Ez 28,1ss; Is 14,12ss; cf. anche Is 9,9, Sir 17,3-4, Enoch 30,10. In questi e altri testi ancora, le tre categorie sarebbero tra loro associate come in 1Cor 1,26 e riferite a re o ad altri personaggi illustri. Wüllner conclude che la triade di 1Cor 1,26 ha un carattere convenzionale, tradizionale e poco reale rispetto alla situazione sociale dei cristiani di Corinto. A sostegno di questa interpretazione, Wüllner rimanda a FILONE, *De opificio mundi* 77, 83-86; 134-137; 140; 148-150. Anche J. BOHATEC, «Inhalt», 255-261, cita FILONE, *De virtutibus* 173-174, in cui il vanitoso considera sé stesso ἰσχυρότατος, φρονιμώτατος e gli altri invece ἄδοξοι, ἄτιμοι, ἄφρονες, καθάρματα, τὸ μηδέν – giudizi espressi con termini che richiamano da vicino 1Cor 1-4. In *De somniis* di Filone, Bohatec scorge ἀσθενής-ἰσχυρός assieme a δυνατοί-ἀδύνατοι. Rimanda poi ancora a FILONE, *De Josepho* 125.131ss e a *De specialibus legibus* I, 308 e 311 per ipotizzarne una dipendenza di Paolo.

[347] Già al suo primo arrivo Paolo aveva esigito da giudei e greci di Corinto un cambio di mentalità, con poco successo (At 18). Ora, scrivendo alla comunità di credenti in Cristo, mette all'origine della loro esistenza Dio stesso che è intervenuto a correggere, grazie alla predicazione del vangelo e soprattutto con l'insistenza sulla «parola croce» (1Cor 1,17-18), un modo abituale di pensare e di credere, che era greco o giudeo ellenista. Il credo con cui Paolo valutava e valuta ancora, scrivendo, ogni situazione non ha la sapienza dei greci o normalmente i «segni» di potenza esigiti dai giudei per riferimento (1Cor 1,22; 2Cor 12,12); ha invece per contenuto la convinzione che è Cristo crocifisso la potenza di Dio e la sapienza di Dio.

[348] CLCLT-2, AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Adnotationes in Iob*, Cl. 0271, cap. 36: «ut ascendant populi pro eis: ut inserantur infirma huius mundi confusis fortibus, quoniam qui se humiliat, exaltabitur, et qui se exaltat, humiliabitur».

Se già da qualche autore greco[349] era percepito come un'ingiustizia il disprezzo per il debole e come arroganza la superiorità del forte[350], i classici non erano però arrivati a preferire i deboli ai forti. Nell'AT[351] è già più evidente la preferenza di Dio per il debole[352]. Dalla Scrittura si può facilmente ricavare il principio che ha regolato fino a Cristo le scelte di Dio: ha prescelto il piccolo Israele e ha umiliato il potente faraone con l'Egitto. Contemporaneamente a Paolo, nella Scrittura anche Filone scorgeva la preferenza per i deboli come una costante[353] dell'agire di Dio. La scelta dei deboli e non dei forti, operata da Dio a Corinto, è coerente con il passato d'Israele.

La finalità pedagogica immediata, nell'elezione dei deboli – «confondere», «svergognare» o «umiliare» i forti, assieme ai loro simili – è coordinata anche ad un'altra più generale espressa in 1Cor 1,29: ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, «affinché nessuno [fatto di] carne sia orgoglioso dinanzi a Dio», e in 1Cor 1,31: ἵνα ...ἐν κυρίῳ καυχάσθω, «affinché siano tutti orgogliosi nel Signore». In questo contesto Paolo suggerisce che il motivo ultimo dell'elezione degli uni e del rigetto degli altri sia solo la pre-

[349] ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea* 1124b. Aristotele ritiene difficile l'essere superiore al grande e facile invece sovrastare l'umile: «è – ὥσπερ εἰς τοὺς ἀσθενεῖς ἰσχυρίζεσθαι – come fare uso della propria forza contro i deboli».

[350] ISOCRATE, *De pace* 69, propone un principio democratico non solo per l'amministrazione interna di Atene ma anche per la sua politica estera «che non è dunque giusto per i più forti essere a capo dei più deboli».

[351] CLCLT-2, GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, Cl. 1708, SL 143B, lib. 33: «Ancillis ergo suis leuiathan huius fortitudinem dominus ligauit, quia attestante paulo: infirma mundi elegit deus, ut confundat fortia».

[352] Rebecca ebbe due figli, capostipiti di due popoli, idumei e israeliti – che tra loro potrebbero essere considerati in un rapporto simile a quello esistente tra «giudei e greci» di Corinto (1Cor 1,22.24). Uno è stato più forte (Gn 25,23: ὑπερέξει); il maggiore però ha servito il minore, perché Dio ha preferito Giacobbe a Esaù. Giacobbe, «Israele», anche se minore, lotta con forza (ἐνίσχυσας... δυνατός: Gn 32,29). L'origine della forza è Dio creatore che preferisce il più piccolo al più grande. Il tema dell'elezione del debole ritorna spesso in *Genesi* (Gn 21: Isacco preferito a Ismaele; Gn 29,15-30: Rachele a Lia) e altrove (1Sam 16,12; 1Re 2,15). Resta tuttavia ambiguità sulla debolezza del minore, o del più piccolo, che è in realtà un forte o diventa «più forte», come nel caso di Giuseppe (Gn 30-50), di Mosè (Es 2-3), o di David, preferito ai suoi fratelli, e vittorioso sul più forte Golia (1Sam 16-30); meno ambiguo è il caso di Sisara e Giaele (Gdc 4,17-24), di Gedeone (Gdc 6-8) e soprattutto la narrazione di Giuditta contro Oloferne e il suo esercito (Gdt 8-16).

[353] FILONE, *De vita Mosis* I, 111, righe 3-6, considera necessario imparare questa lezione e applicarla ad ogni condizione ed età della vita: che gli uomini, quando fanno guerra, cercano solitamente ciò che è più forte per alleato quasi per farsi perdonare la propria debolezza; ma Dio, che è potenza massima, non avendo bisogno di aiutanti, se mai vuole usare strumenti per infliggere punizioni ai potenti, non sceglie cose grandi o forti ma piuttosto seleziona agenti piccoli e insignificanti che egli rende imbattibili; per mezzo loro castiga chi commette il male.

sunzione vanitosa dei forti. Ne è un indizio letterario la connessione di καταισχύνω con καυχάομαι in un movimento in crescendo di tutta la sezione[354].

I due verbi sono strettamente coordinati dall'intercalarsi di proposizioni finali e consecutive:

v. 27 ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά;

v. 29 ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σάρξ;

v. 31 ἵνα καθὼς γέγραπται, Ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω.

Nei v. 27-31 si distinguono dunque finalità interdipendenti: l'umiliazione[355] o la confusione dei forti avviene perché nessuno si vanti di sé, per vantarsi tutti, deboli e forti[356], tramite Cristo Signore unicamente in Dio e non nella sapienza o nel potere del mondo.

Nessuno (1Cor 1,29: μὴ καυχήσηται πᾶσα σάρξ)[357], né il debole

[354] Per l'opposizione καταισχύνω-καυχάομαι, cf. anche LXX Ger 9,22-23; LXX Ger 12,13 farà derivare la confusione o la «vergogna» dall'«orgoglio» di chi ha seminato invano. Similmente LXX Sal 96,7 auspica vergogna (αἰσχυνθήτωσαν) a quanti si gloriano (οἱ ἐγκαυχώμενοι) di nullità come gli idoli; cf. ancora LXX Ger 17,13-14; LXX Sof 3,11-12; LXX Sal 118[119], 78.80. Per R. BULTMANN, «Αἰσχύνω», 189, καυχάομαι e δοξάζομαι si collocano all'opposto di αἰσχύνω. A sostegno, Bultmann cita Is 45,24-25 e Sal 96,7 (in cui è presente solo δόξα e non καύχησις): ad αἰσχύνω è opposto εὐφραίνεσθαι o ἀγαλλιάω (Sal 34,26-27; 69,3-5).

[355] Paolo oppone καταισχύνω e καυχάομαι in 2Cor 7,14, sostenendo di non dover «arrossire» per vantarsi dei corinzi con Tito; si è gloriato non di cose false ma della verità. Similmente in 2Cor 10,8, difendendo il suo operato, ritiene che se si vantasse dell'autorità apostolica, non dovrebbe «arrossirne».

[356] La forza dei forti non è umiliata se è costituita dalla fede nella potenza di Dio insita nella parola della croce. Non sono umiliati tutti e sempre neppure i forti, tra i quali si inserisce Paolo stesso (cf. 1Cor 8,1 con Rm 15,1), quando sono essi che devono sostenere i deboli (Rm 15,1), o sollevare il «fratello» debole dall'inferiorità all'uguaglianza.

[357] In 1Cor 1,29, ma anche in tutto il contesto immediato di 1,27, Paolo ha certamente dinanzi un testo di Geremia, il profeta che mette in risalto soprattutto il conflitto d'Israele con Babilonia. Non si vanti il saggio della sua saggezza né il forte della sua forza (Ger 9,22: μὴ καυχάσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύι αὐτου) perché solo Dio è potente (Ger 10,12: בכחו) per formare la terra e sapiente per fondare il mondo. Perché Dio si rende incapace (Ger 14,9: οὐ δυνάμενος) di salvare? All'onnipotente (Ger 15,16: παντοκράτωρ) ci si rivolge con fiducia, come alla sorgente di forza (Ger 16,19: ἰσχύς μου) e di protezione. Dalla sua potenza (Ger 16,21: τὴν δύναμιν) si conosce che il suo nome è «Signore». Se ci si dimentica di lui, si vacilla (Ger 18,15: ἀσθενήσουσιν). Il profeta è sedotto e dominato dalla forza (Ger 20,7: ἐκράτησας καὶ ἠδυνάσθης) del Signore, il forte che lo protegge, mentre realmente deboli (Ger 20,11: καθὼς μαχητὴς ἰσχύων... οὐκ ἠδύναντο) saranno i persecutori. Il Signore però combatte, ἐν βραχίονι κραταιῷ (Ger 21,5), anche il suo popolo se gli è infedele. Neppure il forte (Ger 26,5: ὁ ἰσχυρός) alleato egiziano ha scampo e il suo esercito crolla (Ger 26,5: ἠσθένησαν). Anche i forti soldati inciampano (ἠσθένησεν: l'ebraico di Ger 46,12Corrisponde a LXX Ger 26,11) gli uni negli altri, travolti (Ger 46,15: נִסְחַף אַבִּירֶיךָ; cf. LXX Ger 26,14: ὁ ἐκλεκτός) dal Signore che li insegue. Dio moltiplica la debolezza (Ger 26,15: ἠσθένησεν) degli egiziani, ma anche la grande Babilonia sarà fiaccata (Ger 27,32: ἀσθενήσει). Forte (ἰσχυρός) è dunque il redentore degli oppressi (καταδεδυνάστευνται), il Signore capace di fare tutto (Ger 27,32.34: κύριος παντοκράτωρ). Anche l'esercito di Babilonia (πᾶσαν τὴν δύναμιν αὐτῆς: Ger 28,3; è incerta la numerazione di questo versetto) sarà sterminato e il cuore dei valorosi (Ger 30,16: τῶν ἰσχυρῶν) idu-

che già è parte della chiesa né il «forte» e «sapiente» ancora del mondo, nessuno degli «uomini» deve contare su altro o su altri (1Cor 3,21: ὥστε μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις) all'infuori di Dio. Sapienza, giustizia, santità, redenzione (1Cor 1,30), i valori di «ciò che è debole di Dio»[358] a confronto di «uomini» saggi e potenti, giudei e greci, sono caratteristiche dell'unico «Signore». Nel riconoscere Dio come Dio i deboli, tali ormai solo perché più convinti credenti nella parola della croce e assimilati a Cristo crocifisso, sono avvantaggiati rispetto ai forti.

8. Arroganza della forza

Chi si nasconde sotto τὰ ἰσχυρά? Se l'aggettivo ἰσχυρός[359] presuppone Ger 9,22[360], citato parzialmente in 1Cor 1,31, per Paolo

mei diventerà come quello di una partoriente. I moabiti non potranno dire: ἰσχυροί ἐσμεν καὶ ἄνθρωπος ἰσχύων (Ger 31,14). Il Signore ristabilirà in forze (Ger 37,21: ἔσονται ἰσχυρότεροι) i suoi amici. Grande e forte (Ger 39,18: ἰσχυρός), Dio agirà con misericordia e giustizia. È onnipotente in tutto ciò che fa (Ger 39,19: καὶ δυνατὸς... ὁ παντοκράτωρ) sicché anche il profeta può con certezza preannunciare grandi opere (Ger 40,3: μεγάλα καὶ ἰσχυρά) in favore del suo popolo. Sintetizzando, in *Geremia* il conflitto «debole:forte» sta nel predominio di Babilonia e nel declino di Giuda, almeno inizialmente. In tale situazione, forza unica del popolo è Dio e non gli alleati egiziani che si riveleranno perdenti. L'antitesi è espressa in Ger 26,5 (ἰσχυρός-ἀσθενέω; cf. anche Ger 26,11). Arrendersi ai babilonesi non sarebbe stata considerata debolezza, anche perché Babilonia sarà alla fine umiliata, perché è l'onnipotente Dio d'Israele che ha in mano le sorti del mondo.

[358] 1Cor 1,25-27 suppone quel che in Gn 25,23 si dice di Giacobbe, il minore preferito al più forte Esaù, e in Es 2-15 si dice di Mosè, che rispetto ad Aronne non sa parlare, ma affronterà il faraone e condurrà Israele fuori dall'Egitto. Dio «ha eletto» Israele preferendolo a nazioni «più forti» (Dt 7,1-8). È stato con Giaele che ha sconfitto Sisara (Gdc 4,17-23), con Giuditta contro Oloferne (Gdt 1-16; 16,11-13), con Gedeone contro gli Amaleciti (Gs 6-7), con il giovane David contro il gigante Golia (1Sam 17: 1Sam 2,4), con Giuda Maccabeo contro Lisia (1Mac 4,26-35). Della potenza di Dio, che abbatte il superbo, il debole può gloriarsi (cf. in Es 15 e Dt 32 il cantico di Mosè; in 2Sam 22, il salmo di David; Gb 5,11-15).

[359] In LXX Ger 9,22, ἰσχυρός corrisponde all'ebraico גבור ma ad ἰσχυρός corrispondono numerosi altri termini associati in due gruppi distinti: עז, חזק, גבור, בריא, בצר, אמיץ, אל, איל, אדיר, אביר e simili, che indicano una persona fisicamente robusta, energica, atta alle armi o valorosa in guerra. Un secondo gruppo comprende termini che pur appartenendo al vocabolario della forza hanno connotazioni sociali più marcate: גדול («grande, importante»), כבד («ricco, di peso»), עריץ («prepotente»), רום («alto, orgoglioso»).

[360] 1Cor 1,26-31, e soprattutto il v. 31, evoca un passo veterotestamentario in due versioni con alcune differenze tra loro che aiutano a classificare τὰ ἰσχυρά. In Ger 9,22-23: τάδε λέγει κύριος μὴ καυχάσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύι αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ | ἀλλ'ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος συνίειν καὶ γινώσκειν ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος. Altra versione con medesimo contenuto è di 1Sam 2,9-10. Leggendo i due testi in parallelo appare evidente la diversa etimologia che però indica lo stesso tipo di persone: il forte, che è ἰσχυρός per Ger 9,22 è δυνατός per 1Sam 2,9.

acquista le stesse connotazioni, altre solo rispetto ad un pure possibile significato di persona fisicamente robusta. Già dal profeta ἰσχυρός è associato piuttosto a «ricco»[361] e a «potente», quindi a persone socialmente o militarmente bene equipaggiate, oltre che a «sapiente», che è un titolo di chi istruisce i più ignoranti o nella società fa cultura dominante. Anche etimologicamente[362] τὰ ἰσχυρά del v. 27 può evocare chi ha possibilità o potenzialità economiche.

Sia Ger 9,22 che Paolo, però, considerano del forte soprattutto l'alterigia più che una sua pur multiforme identità sociale. Per questo motivo le persone nascoste sotto «le cose forti» sono probabilmente quelle che si vantano di sé e non del Signore. Nel contesto immediato che è costituito dalla sequenza[363] σοφοί-δυνατοί[364]-εὐγενεῖς-τὰ ὄντα in opposizione ai deboli e soci simili, τὰ ἰσχυρά occupa il quarto posto, subito dopo εὐγενεῖς. Tutta questa serie di personaggi di prima categoria è ora attraversata da tensione e ambiguità in quanto Paolo la fa diventare un semplice complemento oggetto del verbo καταισχύνῃ: sono tutti degli esclusi, o trascurati da Dio, identificandosi essi tutti con «uomini»[365] contro Dio per la loro sapienza e dominio sugli altri.

In quanto plurale τὰ ἰσχυρά comprende più di un «forte», ma si tratta solo di quei «potenti» trascurati dalla chiamata secondo 1Cor 1,26[366]. Intanto Paolo ha cambiato i termini del discorso, da

[361] H. CONZELMANN, *Erste Brief*, 50, n. 10 e J. BOHATEC, «Inhalt», 261.

[362] Se ισχ- o εχ- sono alla radice del verbo «avere».

[363] Che i «forti-sapienti-nobili» costituiscano un gruppo sia letterario che storico appare anche linguisticamente dall'ebraico גדול, tradotto sia con ἰσχυρός in Dn 10,7 e 11,44 che con δυνατός in Pro 25,6[S¹] e con εὐγενεῖς in Gb 1,3. Cf. 1Cor 8,1.7.10.11 dove i forti, pur non menzionati espressamente ma in possesso di una «scienza» esclusiva, sono in contrapposizione ai deboli che tale «scienza» non hanno. Sia in LXX Ger 9,22-24 che in 1Sam 2,10 (e in LXX 1Sam 2,4) compare «debole:forte» per descrivere un rovesciamento della situazione simile a quello illustrato con ἀσθενής-ἰσχυρός in 1Cor 1,27. Forti perché sapienti sono dei giudei, in Palestina o in diaspora nel mondo greco, a cui è raccomandata la fuga dall'idolatria e la conoscenza di Dio.

[364] Essendo il binomio «sapienti-forti» comune nella LXX, l'associazione dei due temi è diventata (come in Gb 11,6; 12,13; 26,3; Pro 24,5; Qo 9,10.11.16; 10,10; Sir 15,18; Ger 9,23) una tipologia esemplare.

[365] Essi sarebbero forti «secondo la carne» (1Cor 1,26) e non secondo lo Spirito, che è associato alla potenza di Dio e alla predicazione della parola della croce in 1Cor 2,4-16. Le armi di Paolo sono «potenti» perché non sono «carnali» ma spirituali; fossero carnali sarebbero deboli (2Cor 10,4). L'idea di debolezza è associata direttamente a «carne» in diversi passi paolini, come Rm 6,19; Rm 8,3; Gal 4,13; ma la debolezza della carne richiama anzitutto la sapienza o la «scienza» dei forti di 1Cor 2,5; 1Cor 2,13 (1Cor 1,26). I sapienti secondo la carne e i forti sono assieme a Corinto (2Cor 5,16; Rm 14,15). Paolo considera i forti di 1Cor 1,27; 4,10 e in 1Cor 8-10 i veri deboli, dando alla qualifica una connotazione morale.

[366] Per H. CONZELMANN, *Erste Brief*, 50, con δυνατοί di 1Cor 1,26 Paolo evidenzia l'aspetto politico, mentre con εὐγενεῖς ancora del v. 26, più quello sociale; D.A. BLACK, *Paul*, 98.

δυνατοί[367] del v. 26 a τὰ ἰσχυρά nel v. 27, per distinguere i «potenti» divenuti credenti, anche se pochi, da quei «potenti» κατὰ σάρκα, rimasti fuori della chiesa. Utilizzando il genere neutro, τὰ ἰσχυρά[368], in evidente parallelismo antonimico con τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου, Paolo considera i forti alla stregua di come il mondo ha considerato i deboli, con una punta di disprezzo: come cose neutre; una massa amorfa o una società insignificante; una «non-chiesa-di-Dio».

Sintesi

Con la coppia τὰ ἀσθενῆ-τὰ ἰσχυρά di 1Cor 1,27, la seconda occorrenza nel *Corpus Paulinum*, Paolo contrappone una «chiesa di Dio», debole, di non nobili, di non sapienti, di persone non socialmente influenti, ma che ha aderito alla parola della croce ed è diventata corpo eletto di Dio, al mondo di forti e sapienti che al vangelo hanno preferito una loro società gerarchizzata da principi di sapienza greca o dalle aspettative messianiche e nazionalistiche di giudei ellenizzati. Con la vocazione dei deboli[369], diventati avanguardia del regno[370], e l'esclusione quasi in massa dei forti, Paolo reinterpreta, come in una lezione[371] teologica, l'origine della chiesa corinzia dall'adesione di fede a Cristo, nella logica evangelica degli ultimi per la società che sono diventati primi (Mt 19,30; 20,8.16) per Dio.

Da un punto di vista letterario l'antitesi ἀσθενής-ἰσχυρός in 1Cor

[367] Nella LXX molti termini ebraici sono tradotti tanto con ἰσχυρός che con δυνατός: אביר (ἰσχυρός in Gdc 5,22[23] e Lam 1,15[16], δυνατός in TH Ger 47,3; si veda anche LXX Gb 24,22 e 34,20, in cui è tradotto, erroneamente, con ἀδύνατος); אדיר (ἰσχυρός in Gdc 5,13.25; Ger 37[30],21 e δυνατός in 2Cr 23,20); גבור (ἰσχυρός in Dt 10,17, δυνατός in Gs 6,2); גדול (ἰσχυρός in Dn 10,7 e 11,44, δυνατός in Pro 25,6); חזק (ἰσχυρός in Nm 13,19, δυνατός in Gdc 18,26); עז (ἰσχυρός in Gdc 14,14 e Pro 24,5 [sostantivo], δυνατός in Sal 17[18],17; Gdc 5,21 [sostantivo]); עצום (ἰσχυρός in Dt 4,38, δυνατός in Mi 4,7). In Gb 1,3, גדול diventa εὐγενής (cf. in 1Cor 1,26 εὐγενεῖς). Per una equivalenza di δυνατοί in 1Cor 1,26 con ἰσχυρά di 1Cor 1,27 si dichiarano, tra altri, G. ROSENMÜLLER, *Scholia*, IV,24; L.J. RÜCKERT, *Erste Brief*, 61; Schleusner, 649; A. MAIER, *1Korinther*, 53; CH. SENFT, *Première Epître*, 43; G. THEISSEN, *Social Setting*, 138.

[368] Ha fatto diversamente con i sapienti, utilizzando, ironicamente, l'accusativo maschile τοὺς σοφούς in contrasto a τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου.

[369] La priorità nella chiesa di Dio spetta ora al debole come nel passato è spettata ad Israele rispetto agli egiziani, padroni, più civilizzati e potenti.

[370] Il «regno» corrisponde al «paradiso» per il ladro che chiede a quel re crocifisso con lui un ricordo: Lc 23,42-43. In questa circostanza, forte sarebbe forse da considerarsi l'altro ladro che schernisce il «re dei giudei» (Mt 27,11.29.37).

[371] P. BONNARD, «Faiblesse», 68-69.

1,27 è il prolungamento e la soluzione dello scontro «Dio:uomini» del v. 25, dove questi apparivano forti e sapienti solo in quanto dichiaratisi ostili a «ciò che è debole di Dio» e a «ciò che è stolto di Dio», vale a dire a Cristo crocifisso e a Paolo che ne è il comunicatore. Paolo qui tuttavia non enuncia alcun principio rivoluzionario[372] del tipo: Dio elegge solo i deboli ed esclude sempre i forti e i sapienti, greci e giudei che siano. Non dice neppure che i deboli in quanto deboli debbano considerarsi degli eletti, né che i forti perché forti debbano considerarsi degli esclusi dalla chiesa di Dio. La finalità di tutta la sezione che comprende i v. 26-31 è pedagogica e consiste nell'escludere ogni vanto, di qualsiasi uomo in sé stesso e non in Cristo dinanzi a Dio.

La coppia τὰ ἀσθενῆ-τὰ ἰσχυρά denuncia però anche una guerra in atto tra la giovane «chiesa di Dio», positivamente debole e umile fin quando è regolata dalla fede nel vangelo, e il mondo di forti e sapienti, vanitosi[373] nel pensare ed agire «secondo la carne», vale a dire secondo i parametri del vecchio mondo giudaico ellenistico o greco-romano di Corinto.

Per un loro credo sapiente e dominante che è ancora diverso da quello della chiesa, questi greci e giudei increduli, o solo da poco credenti nel vangelo, e quindi in modo ancora troppo insicuro e vacillante, sono diventati «uomini» che perpetuano il peccato di superbia già conosciuto da Israele[374]. Secondo il giudeo Paolo, però, riflettere sulla «chiamata» dei deboli deve condurre tutti a liberarsi dalle lusinghe della sapienza e del potere, per i quali a Corinto ancora ci si vanta.

[372] In 1Cor 7,21-22, Paolo relativizza la posizione dello schiavo e del libero dinanzi al vangelo (Lc 4,18; 6,20).

[373] H. SANCHEZ-BOSCH, *«Gloriarse»*, 128, scopre tre elementi simili tra Gdc 7,2 (μήποτε καυχήσηται Ισραηλ ἐπ' ἐμὲ) e 1Cor 1,29 (ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ). PH. BACHMANN, *Erste Brief*, 103, faceva notare il legame tra 1Cor 1,29 e Gdc 7,2 e citava anche Dt 7,6-8; similmente R. BAUMANN, *Mitte*, 131. Più simile però a 1Cor 1,29, sembra il Sal 48[49],6-8, in cui, accanto al «vanto» (καυχάομαι) motivato dalla δύναμις, esiste il «riscatto» (λύτρωσις), tema questo richiamato in 1Cor 1,30. Tentazione è credere di potersi salvare (Dt 8,17-18) per la propria forza (ἰσχύς), mentre nessuno lo può (LXX Sal 32,16). Chi rendesse l'ἰσχύς una regola di giustizia, ragionerebbe come l'empio (Sap 2,12), identificato in Sal 51,1[3] (Sal 51,1[3]) con il «potente» (δυνατός), orgoglioso della propria iniquità.

[374] Dt 8,17-18; Gdc 7,2, Am 6,13. Lo scriba, menzionato in 1Cor 1,20, va fiero della σοφία acquisita con la meditazione della legge (Sir 39.8.10), vanto d'Israele (Strack-Billerbeck, III, 115-117). La legge è vanto di chi cerca gloria nelle opere. In Rm 2,17 il giudeo si vanta di Dio e di quella legge (νόμος-καυχάομαι: in Rm 2,17.23; 3,27; Gal 6,13) che trasgredisce (Rm 2,23-24). L'ostilità verso i forti-orgogliosi di Corinto non è aliena dalla polemica antinomistica di Rm 2-5 e di Gal 6, passi in cui «legge» e «orgoglio» si intrecciano. I cristiani si glorino di Cristo (Gal 6,13-14) e non di sé stessi (Gal 6,13-14).

Fin dall'inizio della sua missione Paolo si è opposto a una società che contro il vangelo ha preferito non discutere la propria cultura preesistente o il proprio potere sui più deboli. Tuttavia non è intenzione dell'apostolo esaltare una vendicativa contro-affermazione dei deboli sui forti[375]. La memoria della croce non è un invito ai deboli perché si industrino a diventare potenti[376], ma solo perché compongano una «chiesa di Dio»[377] quanto più possibile unita. Paolo è polemico solo contro una mentalità che considera normale quel che avviene in un «mondo» che ha crocifisso Cristo: che il più forte, non importa se per potere civile, militare o religioso, domini sul più debole.

Con questo rovesciamento radicale di posizioni[378] in una chiesa dove i deboli sono la maggioranza, Paolo manifesta la definitività del vangelo come affermazione che Dio è soprattutto dalla parte dei deboli e che la debolezza, anziché il male peggiore in un mondo di potenti, è il luogo o l'occasione privilegiata della manifestazione di quanto «ciò che è debole di Dio» sia «più forte degli uomini». L'essere deboli è prezioso alla luce della parola della croce, e consente di riconoscere che la potenza di Dio è l'unica in grado di salvare. Soltanto questa fede permette ai deboli di restare «chiesa di Dio», senza decadere nel vecchio *status* di prima, di «giudei», di

[375] Se non è da escludersi un significato di ἀσθενής-ἰσχυρός (in 1Cor 1,26-31), non è però esplicita la sollecitudine per i poveri (Gc 2,5-6).

[376] At 14,5; 16,19; Mt 19,23-24 e 27,57.

[377] Paolo non mostra indifferenza verso Lidia (At 16,14-15), Aquila e Priscilla (At 18,2-3), né verso chi detiene il potere civile, siano giudei come Crispo (At 18,8) o gentili come le autorità imperiali che spesso gli hanno salvato la vita (At 21-23; 17,6-8; 19.31; 27,3.43); verso queste raccomanda obbedienza (Rm 13,1-3 e, nel resto del *Corpus Paulinum*, Col 3,22; 4,1; Ef 6,5.9; Tt 2,9; 3,1; 1Tm 6,1-2). Paolo non considera discriminante per la fede cristiana appartenere ad un gruppo sociale o all'altro. Personalmente, egli sa adattarsi a povertà e abbondanza (Fil 4,12). Non ammette tuttavia, proprio tra i corinzi, che il ricco umili chi non ha da mangiare (1Cor 11,21.34).

[378] Questa benevolenza per il debole, Paolo la condivide con Filone che descrive ricchi che diventano poveri e poveri ricchi; sconosciuti diventano celebri; deboli (ἀσθενεῖς) forti (ἰσχυροί); persone insignificanti, potenti (δυνατοί); stolti sapienti; FILONE, *De somniis* 115; *Quod Deus sit immutabilis* 174-175; *De Josepho* 131-133. Anche J. BOHATEC, «Inhalt», 255-261, riprende da FILONE, *De specialibus legibus* I, 308, in cui lo scopo dell'agire divino è gloriarsi solo di Dio. Filone condanna l'atteggiamento superbo (*De virtutibus* 173 e 174); cf. ancora FILONE, *Quod Deus sit immutabilis* 174 e 175; *De Josepho* 131-133; EURIPIDE, *Troades* 612-613; ORAZIO, *Carmina* 1,34 (citati da J. BOHATEC, «Inhalt», 255-256 e da H. CONZELMANN, *Erste Brief*, 66). *Baruch siriaco* 3,26ss somiglia a Filone: «... and the mean shall rule over the honourable and those of low degree shall be extolled above the famous ...and those who were nothing shall rule over the strong and the poor shall have abundance beyond the rich. ...Then shall confusion fall upon all men»; cf. anche *Baruch siriaco* 70,3-6, in R.H. CHARLES, *Apocrypha*, 517. Il predominio del debole risulta in una confusione di ruoli con cattive conseguenze per tutti.

«greci», o di quelli che ancora rigettano, solo per vano orgoglio riposto in valori caduchi, il vangelo di Paolo.

COPPIA ἀσθενεῖς-ἰσχυροί (1COR 4,10)

Per arrivare come apostolo a Corinto Paolo aveva viaggiato «in debolezza» e con timori (1Cor 2,3). Con la coppia «debole:forte» di 1Cor 4,10, nella sua terza occorrenza nel *Corpus Paulinum*, egli ora rivive quei sentimenti e frustrazioni. Vi accenna in una duplice quanto antitetica identificazione, tra «apostoli» menzionati nell'immediato contesto (1Cor 4,9: ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους) e la chiesa che, come si è fatto notare in 1Cor 1,27, dovrebbe essere costituita in maggioranza di deboli e non di forti.

Le due coppie associate in 1Cor 1,27 – μωρά-σοφούς e ἀσθενῆ-ἰσχυρά – diventano in 1Cor 4,10 μωροί-φρόνιμοι e ἀσθενεῖς-ἰσχυροί. Confrontando i due testi, distanti solo qualche capitolo tra loro, ci si rende conto che esiste una sostanziale corrispondenza nel linguaggio, seppure con qualche variante. La differenza che si coglie immediatamente è il genere: neutro e maschile sono combinati in 1Cor 1,27 mentre in 1Cor 4,10 Paolo usa solo aggettivi al maschile. C'è anche una variante lessicale σοφούς-φρόνιμοι, «sapienti» o «prudenti», in parallelismo con «stolti».

La differenza più rilevante però è un'altra, semantica, ed è all'interno stesso della coppia «deboli:forti». In ἡμεῖς ἀσθενεῖς-ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί di 1Cor 4,10 Paolo sta forse definendo forti i membri di una chiesa che ha descritto come debole in 1Cor 4,27? Si tratta d'ironia[379] o di un lamento[380]? Chi sono questi forti credenti di Co-

[379] K.A. PLANK, *Paul*, 10, esamina «the rhetorical situation» di 1Cor 1-4, prestando attenzione al «language of affliction» di 4,9-13. «Our contention is that through a rhetoric of irony Paul's language of affliction meets the apologetic and homiletic demands of the discourse and creates a paradoxical world for his readers. More than a textual strategy, the paradoxical irony of 1Corinthians 1-4 characterizes the way Paul sees the world and his deepest convictions of the gospel» (p. 10).

[380] 1Cor 4,10, nel contesto di 1Cor 4,9-13, sembra una lamentazione: Paolo e gli apostoli sono deboli perché sono stati abbandonati da Dio. *Lamentazioni*: I capi di Sion sono come cervi senza pascolo; ormai sbandano senza forze (οὐκ ἰσχύι: Lam 1,6) davanti a chi li insegue. È stato il Signore stesso a fiaccarli così (ἠσθένησεν ἡ ἰσχύς μου: Lam 1,14) e a prostrarli (οὐ δυνήσομαι στῆναι: Lam 1,14). Dio ha ripudiato i suoi giovani più forti (τοὺς ἰσχυρούς μου: Lam 1,15) e il sopravvento (ἐκραταιώθη: Lam 1,15) lo ha avuto il nemico. Il Signore ha infranto il nerbo (πᾶν

rinto: quei pochi nobili, sapienti e potenti non esclusi dalla chiesa e già tra gli eletti di Dio?

Coerentemente con il contesto, Paolo dipinge gli «apostoli», e tra loro sé stesso, come davvero deboli: esibiti[381] per ultimi, condannati[382], semplici collaboratori (1Cor 3,9), ancora solo ministri (1Cor 3,5)[383] o amministratori (1Cor 4,1)[384] o inviati di Cristo. Sono deboli perché simili ad agnelli[385] realmente in balia di lupi feroci; sono loro quelli diventati il *clou* di uno spettacolo[386] cruento per il mondo greco-romano, in questo simili a Cristo che nello stesso mondo fu crocifisso «per debolezza» (2Cor 13,4)[387].

In sostanza, la coppia «noi deboli: voi forti» di 1Cor 4,10 appare come un punto di convergenza e di scontro tra Apollo, Cefa, Paolo, dal testo tutti collocati da una stessa parte, e i credenti di Corinto che Paolo descrive in una posizione opposta.

Il testo

Forti sarebbero i corinzi e deboli gli apostoli? Per rispondere correttamente a questa domanda è necessario osservare tutto il versetto di 1Cor 4,10 nel suo contesto più immediato.

κέρας: Lam 2,3) del suo popolo eletto. Tutti ora sono afflitti dall'impotenza (ἠσθένησεν: Lam 2,8) mentre si esalta la potenza (κέρας: Lam 2,17) del nemico. I giovani di Sion cedono (ἠσθένησαν: Lam 5,13) sotto gravi pesi.

[381] In 1Cor 2,4, Paolo si riferisce ad una dimostrazione di potenza dello Spirito (Rm 9,17).

[382] L'aggettivo ἐπιθανάτιος non compare altrove nel NT. In *Bel e il dragone* 31, è usato per i cospiratori gettati ai leoni, due al giorno. DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità Romane* 8,35, usa lo stesso aggettivo per condannati gettati dalla rupe Tarpea. TERTULLIANO, *De pudicitia* 14, traduce ὡς ἐπιθανατίους, di 1Cor 4,9, con «veluti bestiarios».

[383] In 1Cor 9,19, Paolo si vanta di essersi fatto «schiavo» da libero che era. In 2Cor 4,5 di sé stesso e dei suoi compagni («noi») dice che sono servi, a servizio dei corinzi.

[384] Nelle numerose liste di tribolazioni apostoliche, o nel loro immediato contesto, è esplicitato, da Paolo, il concetto di servizio, se non direttamente sempre con il termine διακονία; D. GEORGI, *Gegner*, 244 e 1Cor 3,5 e 4,4; 2Cor 3,3.6.8.9 e 4,5; 5,18 e 6,3; 11,8.15.23. Sofferenze e servizio si richiamano a vicenda.

[385] Con Paolo si materializza la figura del Servo sofferente dinanzi a corinzi scettici circa la parola della croce; K.TH. KLEINKNECHT, *Der leidende*, 254-255.

[386] Eb 10,33 dove θεατριζόμενοι (*Vulgata*: «spectaculum facti») è detto di cristiani esposti a insulti (At 19,29.31: εἰς τὸ θέατρον).

[387] Lc 23,11.36 in cui Erode e i soldati si prendono gioco di Gesù, rivestendolo di un mantello e coronandolo (di spine), come un re.

La tensione aleggia sulla struttura e nel movimento del testo[388] costruito con marcati parallelismi antitetici e sinonimici che attraversano l'intera chiesa di Corinto in una sua deteriorata relazione con Paolo:

ἡμεῖς	μωροὶ		διὰ Χριστόν,
	ὑμεῖς δὲ	φρόνιμοι	ἐν Χριστῷ
ἡμεῖς	ἀσθενεῖς,		
	ὑμεῖς δὲ	ἰσχυροί·	
	ὑμεῖς		ἔνδοξοι[389],
ἡμεῖς δὲ	ἄτιμοι:		

«noi pazzi per Cristo, voi invece saggi in Cristo / noi deboli, voi invece forti / voi nella gloria noi invece [ancora] senza onore».

In questo testo sono tre[390] le antitesi, che tra loro costruiscono uno stretto parallelismo, anche se la simmetria muta chiasticamente per ragioni stilistiche nell'assegnazione delle posizioni a ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι[391]. I deboli e i forti si correlano simmetricamente alla coppia «noi» gli apostoli, e «voi» i destinatari della lettera. Il versetto è la sintesi di un aspro scontro ancora in atto, l'icastica testimonianza del difficile rapporto tra Paolo e almeno alcuni credenti in Cristo.

1. Ironicamente deboli

Dal contesto, soprattutto dallo stile del precedente v. 8, risulta discutibile che forti siano davvero questi credenti di Corinto, mentre *deboli* sarebbero Paolo con gli «apostoli» menzionati al v. 9 e descritti nei v. 9-13 come la «spazzatura» del mondo. Il v. 10 potrebbe essere in parte ironico, almeno per quanto riguarda la serie

[388] Non si registrano differenze di rilievo tra i codici che riportano questo versetto. Tischendorf non riporta varianti a 1Cor 4,10; H. VON SODEN, *Die Schriften*, riportando la recensione egiziano-alessadrina (H^{d48}), aggiunge un δέ prima di ἀσθενεῖς; *NTGL97* riporta la variante κυριω da $\mathfrak{P}^{11}$ in luogo di Χριστῷ che precede ἡμεῖς ἀσθενεῖς.

[389] Il termine ἔνδοξος per A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 86, «is one of the 103 words which are found only in Paul and Luke in the N.T. (Hawkins, *Hor. Syn.* p. 191)».

[390] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 86, al riguardo annotano: «*Est increpatio cum ironia* (Herv.). The three antitheses refer respectively to teaching, demeanour, and worldly position».

[391] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 86: «The order is here inverted, not merely to avoid monotony, but in order to append to ἡμεῖς ἄτιμοι the clauses which expand it».

di affermazioni positive circa i credenti corinzi che Paolo ha considerato già in maggioranza deboli. Per il resto il v. 10 suona come un'amara ammissione dell'esistenza d'un conflitto, sul modo d'intendere il vangelo, tra la chiesa e il suo fondatore (1Cor 3,10: ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα) e padre (1Cor 4,15: διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα). Ironicamente, la chiesa già *debole*[392] ha ritrovato compattezza in opposizione a Paolo e ad altri apostoli autentici come lui.

2. Analisi di ἡμεῖς-ὑμεῖς

Il «noi» (1Cor 4,9)[393], in primo piano nel sintagma pronominale ἡμεῖς ἀσθενεῖς, include certamente Paolo. Chi siano gli altri non è chiaro, anche se dal contesto è possibile dedurre che Paolo non voglia polemizzare con Cefa e Apollo, ma che anzi lo scontro sia tra i tre accomunati nelle fatiche della missione[394] e il «voi»[395] con cui Paolo indica una chiesa locale, senza più distinzione in essa tra deboli e forti. In realtà, perché schierati per l'uno contro l'altro, soprattutto per Apollo e contro Paolo, il «voi» indica un fronte non compatto in nome della diversità che i credenti a Corinto credono di scorgere nella predicazione dei due apostoli, diversità che li induce a dover scegliere per l'uno e contro l'altro.

[392] Cf. 1Cor 1,26-28 con 1Cor 8-10. O i «voi forti», pur restando minoranza hanno avuto il sopravvento sui deboli della chiesa grazie al concetto, nel contesto ironico, di «maggioranza qualitativa»? O più semplicemente, Paolo si sta riferendo solo alla minoranza *forte*? Queste domande sono ipotesi possibili. È l'ironia, tuttavia, la migliore chiave di lettura di 4,10 e contesto.

[393] Mentre il «noi» in 1Cor 4,8 sembra riferirsi a Paolo e ad Apollo. Paolo aveva reintrodotto il «noi», assente fin da 1Cor 2,16 e per tutto il capitolo terzo, solo in 1Cor 4,1, dove ἡμᾶς è riferito ai «servitori di Cristo». Costoro sono (in 1Cor 3,22) Paolo, Apollo e Cefa, contrapposti (in 1Cor 4,6) dai corinzi l'uno all'altro (1Cor 3,21; 3,4-5; 1,12-13). Il «noi» raggiunge il *climax* in 1Cor 4,10 dove è ripetuto tre volte in contrapposizione al «voi». Dopo, il «noi» ricompare solo in 1Cor 5,4, dove però Paolo non è più un debole essendo dotato di δύναμις, anche se lontano dalla comunità.

[394] Da «noi apostoli», Paolo esclude collaboratori come Sostene, comittente di 1Cor (1,1); Silvano (2Cor 1,19), Timoteo (1Cor 4,17; 16,10s), Tito (2Cor 2,12s; 7,5-16; 8,6-22; 9,3-5; 12,18-19), Barnaba (1Cor 9,6), associati nel ministero apostolico a Corinto?

[395] Il «voi», ripetuto tre volte in 1Cor 4,10 in opposizione al «noi», è più uniformemente distribuito in 1Cor 1-3. Tra le molte occorrenze in 1Cor 4, (4,3.6.8.10/14.15.16.17.18.19.21), in 1Cor 4,18, «voi» sono «alcuni» (1Cor 3,18, «qualcuno») «gonfi d'orgoglio».

3. Analisi di ἀσθενεῖς

Se è grazie a Paolo e ai suoi compagni che i corinzi sono pervenuti alla fede (1Cor 3,5; 4,1), non si capisce in che senso gli apostoli sarebbero ora i deboli, e forti invece quelli che hanno creduto nella parola di Paolo o di qualche altro apostolo. In che senso Paolo è apparso debole ai corinzi? Perché fisicamente infermo[396]? È davvero Paolo che considera sé e gli apostoli dei deboli?

In ogni caso Paolo non è un debole perché privo di coraggio nell'affrontare persecuzioni e fughe o nel superare rischi e pericoli d'ogni genere. Nel contesto della vita apostolica, la debolezza o le debolezze (2Cor 12,9-10) sono sì reali, ma solo se si concepiscono come una sintesi o come la più naturale conseguenza, anche sul fisico, di tante altre prove volontariamente fronteggiate.

Il contesto di 1Cor 4,6-9 descrive un duplice quanto duro e faticoso rapporto tra Paolo e i credenti da una parte, e il «mondo» che deride e perseguita gli apostoli dall'altra. Così, mentre un'inclusione ancora sul tema dell'orgoglio vano di alcuni credenti in Cristo si apre in 1Cor 4,6 (φυσιοῦσθε) e continua almeno fino a 1Cor 4,18 (ἐφυσιώθησάν τινες) e 4,19 (τὸν λόγον τῶν πεφυσιωμένων), tutta la microstruttura letteraria costituita da 1Cor 4,9-13 si compatta attorno a diversi termini tra loro simili e paralleli a ἡμεῖς ἀσθενεῖς:

ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν
ὡς ἐπιθανατίους,
ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ
ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν,
ἡμεῖς ἀσθενεῖς,
ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι
καὶ πεινῶμεν
καὶ διψῶμεν
καὶ γυμνιτεύομεν
καὶ κολαφιζόμεθα
καὶ ἀστατοῦμεν

[396] Cf. Gal 4,13, dove ἀσθένεια sembra una «malattia» di Paolo (1Cor 11,30). Per J. GIALLANZA, «When I», 1572-1577, in 1Cor 4,10 ἀσθενής sarebbe l'umile, non certamente l'infermo. Nella sua missione Paolo è debole come una quercia esposta ad ogni sorta d'uragano.

καὶ κοπιῶμεν
ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν·
λοιδορούμενοι
εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι
ἀνεχόμεθα,
δυσφημούμενοι
παρακαλοῦμεν·

ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου
ἐγενήθημεν,
πάντων περίψημα.

La debolezza che minaccia Paolo in tutte queste situazioni è reale[397], e persino necessaria, non solo e non tanto da un punto di vista personale o psicologico – per mantenere Paolo nell'umiltà[398] – quanto soprattutto per aiutare i corinzi a riflettere per non evadere in un'anticipazione del regno.

La lista, che descrive un passato di apostolo in cammino per il mondo – compito duro che egli non rifiuta[399] – consente a Paolo di prendere le distanze dall'ironia con cui ha accennato all'autoglorificazione di chi lo esclude insieme a tutti gli altri apostoli che hanno avuto un qualche contatto con i corinzi. Ora egli suggerisce quanto sia necessario piuttosto confrontarsi ancora con

[397] L'ἀσθένεια è per Paolo uno strumento come la croce per Cristo, perché egli è un apostolo del vangelo che è l'unica manifestazione autentica della sapienza e potenza di Dio in grado di salvare i credenti siano giudei o greci (1Cor 1,22.24). Solo un apostolo fragile e opaco come un vaso di creta (2Cor 4,7) è, con la sua stessa esistenza fisica, un'occasione per la rivelazione di Dio più forte degli «uomini» (1Cor 1,25). La debolezza di Paolo e degli apostoli è dunque reale, non però rispetto ai forti che fossero tali solo per la loro «scienza» (1Cor 8,1; 2Cor 11,6). Anche Paolo ha la «scienza» e la mostra, insieme alla sapienza, nel gestire la predicazione del vangelo ad un pubblico difficile come quello di giudei e greci di Corinto.

[398] 2Cor 12,7. R. BULTMANN, *Der zweite*, 228, traduce ἀσθένεια con: «menschliche Nichtigkeit, nicht ein Mangel». «Die ἀσθένεια ist die Situation, in der – bzw. das Widerfahrnis, durch das – dem Menschen sein Nichtigsein schmerzlich zum Bewußtsein gebracht wird» (p. 229).

[399] Ammettendo egli la propria debolezza, accettata come parte della missione (1Cor 9,22), potrebbe ai forti evocare Gedeone, un debole che deve affrontare un popolo di forti. Praticando l'idolatria, Israele era infatti finito sotto Madian (Gdc 6,1). Finché un angelo appare a Gedeone, ἰσχυρὸς τῶν δυνάμεων (Gdc 6,12), per inviarlo, ἐν ἰσχύι (Gdc 6,14), a liberare il popolo. L'eroe resistette all'invito finché poté. La sua famiglia era la più debole della piccola Manàsse (ἠσθένησεν: Gdc 6,15) e lui il più piccolo della tribù. Dovette perciò contare su Dio e non sulle proprie forze o su un esercito numeroso (Gdc 7,2) nell'impegnarsi (ἰσχύσουσιν αἱ χεῖρες: Gdc 7,11) coraggiosamente (ὡς ἀνδρὸς ἡ δύναμις: Gdc 8,21) contro nemici militarmente superiori.

rifiuti e persecuzioni[400], perché la gloria del regnare con Dio non si raggiunge prima di morire come Cristo crocifisso. Per Paolo il morire è quotidiano (1Cor 15,31-32: καθ'ἡμέραν ἀποθνήσκω), come martirio di coscienza (2Cor 1,8.12: τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν) prima ancora che fisico. Paolo sa d'essere debole[401], ma anche di doverlo restare a lungo, διὰ Χριστόν, «a motivo di Cristo»[402], per corrispondere esistenzialmente a «ciò che è debole di Dio» in qualità di «apostolo», per poter proclamare a tutti il vangelo (1Cor 9,22-23). Egli deve continuare a essere debole, perché è apostolo della debolezza[403] del crocifisso.

Il termine ἀσθενεῖς di 1Cor 4,10 lo si comprende solo confrontandolo con i racconti[404] delle sofferenze che Paolo si attribuisce nelle tre lettere che stiamo esaminando:

[400] La persecuzione è opera di chi coltiva l'ideologia della «sapienza-potenza-gloria».

[401] Anche per E. FUCHS, «La faiblesse», 246, giustamente si tratta d'una ἀσθένεια che «est un marque nécessaire de l'apostolat parce que l'Apôtre est un témoin, le témoin privilégié, du Crucifié». Per D.A. BLACK, *Paul*, 1-2, Paolo è realmente «the Apostle of weakness» avendo fatto dell'ἀσθένεια «the vehicle of a profoundly important element in his teaching and parenesis». Egli sarebbe l'iniziatore di una teologia della debolezza.

[402] P. ROSSANO, «Lettere», 317.

[403] F. EHGARTNER, *Astheneia*, 1: «die Existenzweise in Schwachheit der Boten Gottes durchzieht die gesamte Heilige Schrift so konsequent, daß von ihr als einem Wesensmerkel und einem entscheidenden... Charakteristikum aller, die von Gott angerufen sind und seine Auftrag auszuführen haben, gesprochen werden muß».

[404] In cui è difficile distinguere autobiografia e finzione letteraria. In 2Cor 11,24, Paolo dice di aver ricevuto i 39 colpi dai giudei (1Ts 2,14-16; 1Cor 15,30ss; 2Cor 1,3-6.8; 7,50; Rm 5,3; 8,35-39; e ancora 1Ts 3,4; Fil 3,10; 4,12s; 2Tm 3,10-12). Le peripezie di Paolo sono raccontate in *Atti*, secondo cui, acerrimi avversari sono soprattutto i giudei (9,23.29; 13,50s; 14,2-6.19; 17,5.8.13; 18,6.12-13; 21,11; 21,27-22,30; 23,12-22; 24,9.23; 25,2s; 25,15; 26,7; 28,19). Raramente Paolo parla di pericoli da parte di pagani (2Cor 11,26; At 16,19ss; 20,19) che, spesso, lo liberano dalle mani dei giudei e lo trattano con il riguardo dovuto ad un cittadino romano; W. SCHRAGE, *Leid*, 141-175. Schrage attribuisce un fondamento storico a queste sofferenze intese alla luce della morte e risurrezione di Cristo; ma lo stile di questi frequenti *Peristasenkataloge* potrebbe dipendere, ancora secondo Schrage, dallo stile della diatriba stoico-cinica. R. HODGSON, «Paul», 59-80, sotto questi catologhi nel *Corpus Paulinum*, assieme ad elementi dello stoicismo riconosce tracce dell'apocalittica giudaica. Hodgson cita ancora il giudaismo di Flavio Giuseppe e quello farisaico della Mishna insieme ad un incipiente gnosticismo che confluirà nella biblioteca di Nag Hammadi. Addirittura le mitologiche fatiche di Ercole descritte da Plutarco e Arriano aiuterebbero a capire liste delle sofferenze di Paolo, come quella di 2Cor 11,23-29.

Termini[405]	1Corinti	2Corinti				Romani
	c. 4	c. 4	c. 6	c. 11	c. 12	c. 8
ἀγρυπνία			•	•		
ἀνάγκη			•		•	
ἀσθενής	•	•		•	•	
ἄτιμος	•		•	•		
γυμνιτεύω	•			•		•
διψάω	•				•	
διώκω	•	•			•	•
ἰσχυρός	•	•		•••		
δυσφημέ	•		•			
ἐπιθανάτιος	•	•	•	•		•
θλίβω		•	•			•
κίνδυνος				•		•
κολαφίζω	•				•	
κοπιάω	•		•	••		
λιμός				•		•
νηστεία			•	•		
πεινάω	•					
πλήσσω			•	•		
πτωχός			•			
στενοχωρέω		•	•		•	•
φυλακή			•	•		

In questa tabella i punti quantificano i contatti letterali tra le tre lettere in cui ricorre la coppia «debole:forte», e mostrano come la pericope 1Cor 4,9-13[406] non sia isolata nel pensiero di Paolo. Le medesime parole qui usate per spiegare in che senso lui e gli apostoli siano deboli serviranno[407] a descrivere la passione di Gesù[408] o

[405] In questa tabella, indicativa, non sono riportati tutti i termini di ogni lista, né tutte le occorrenze corrispondono esattamente ai termini elencati, pur essendo simili tra loro.

[406] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 90-431, considera il *Peristasenkatalog* di 1Cor 4,9-13 il contesto della coppia «debole:forte» di 1Cor 4,10. Una «lista di sofferenze» è una forma conosciuta alla letteratura ellenistica, soprattutto stoica. Ma per Paolo avrebbe un valore diverso, cristologico e teologico: «durch sie [le sofferenze] wird Gott, bzw. Christus verherrlicht, während sie nach stoischer Auffassung dem Menschen selbst – nicht zu Eitelruhm! – aber doch objektiv zum Schmuck und zur Zierde gereicht» (p. 307). È questo il pensiero di A. BONHÖFFER, *Epiktet*, 301.

[407] Le liste di sofferenze sono paragonabili persino al resto del NT.

[408] In 1Cor 4,11 la «sete» degli apostoli evoca quella del crocifisso (Gv 19,28). Ancora in 1Cor 4,11, la «nudità» del crocifisso è segno degli apostoli e, in Mt 25,36, il re pastore dirà agli eletti: «ero nudo», associando «nudità» e debolezza (γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἠσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με). Usando gli stessi termini di 1Cor 4,11 (πεινῶμεν καὶ διψῶμεν καὶ γυμνιτεύομεν)

le beatitudini[409] dei suoi discepoli, più che per un inventario scoraggiante di insuccessi[410] o per dar voce al lamento di un giusto vittimizzato.

Essendo indotta sul «servitore» (1Cor 3,5) da un'immane fatica[411], l'ἀσθένεια di Paolo acquista lo stesso valore di quella di Cristo (2Cor 13,4: ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ). Una lista delle sofferenze serve ora a Paolo per distinguere i veri «apostoli» da credenti falsi forti[412], tali perché in opposizione a Paolo, che non considerano più necessario alla loro chiesa, o perché non sanno apprezzare «apostoli» autentici a immagine di Cristo crocifisso, che non si ritirano a vita privata, non soccombono a punizioni immeritate e, per quanto deboli, non si perdono d'animo[413] di fronte a gravi prove. Veri forti[414], e non deboli, sono perciò loro, Paolo e gli apostoli come lui, anche se sono stati feriti gravemente nello svolgere fedelmente

coloro che non saranno ammessi al regno cercheranno di difendersi (Mt 25,44). In Mt 25,36.38.43.44, «sete», «fame», «nudità», debolezza ricorrono assieme come in 1Cor 4,10-11. In 1Cor 4,11, κολαφιζόμεθα (verbo che secondo A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 86, evoca il maltrattamento dello schiavo) è riferito agli apostoli, mentre in Mc 14,65 (Mt 26,67) anche Cristo «fu schiaffeggiato». In 1Cor 4,12, κοπιῶμεν è detto di Paolo, servitore di Cristo (cf. anche 2Cor 11,23, Fil 2,16), ma in 1Ts 1,3, la «fatica» è di Cristo. La condizione di apostoli che benedicono mentre sono insultati (λοιδορούμενοι), in 1Cor 4,12, richiama Lc 6,28 con il comando di Gesù di benedire coloro che maledicono. Sulla croce, Gesù è insultato anche da quelli crocifissi con lui (Mt 27,44 e Mc 15,32). Cf. anche Mt 5,44 e Lc 6,28 con 1Cor 4,12 e Rm 12,14. In *b. Moed Shabbat* 9,88b, si legge: «Nos maîtres enseignent: ceux qui sont insultés et n'insultent pas, qui s'entendent humiliés sans répondre, agissent par amour et ils se réjouissent dans les souffrances: d'eux l'Ecriture dit [Jug. 5,31]: "Ceux qui l'aiment sont comme le soleil, s'élançant dans sa puissance"», in J. BONSIRVEN, *Textes*, n. 665. I sinottici hanno il verbo ὀνειδίζω, per «insultare», anziché λοιδορέω. In 1Pt 2,23, nel contesto della croce (1Pt 2,24), si dice di Gesù, ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, un'espressione che rievoca la situazione degli apostoli; insultati e perseguitati (1Cor 4,12) neppure essi ricambiano con insulti ma con benedizioni. Lo stesso verbo, διώκω (Gv 5,16), descrive la persecuzione contro Cristo da parte di Saul (cf. anche At 9,5; 22,8; 26,15). Tra persecuzione e croce (in Gal 6,12) c'è stretta relazione. Per 2Tm 3,12, è «perseguitato» chi vive «in Cristo».

[409] Appare interessante, in queste liste, la presenza di termini simili a quelli delle beatitudini (Mt 5,3-11 e Mt 25,31-64); M. BARRÉ, «Paul», 500-519: beati sono i perseguitati e i sofferenti e non i persecutori; quelli che ora sono deboli e non i forti.

[410] Se Paolo volesse autocelebrarsi, riuscirebbe meno convincente facendo un elenco delle comunità da lui fondate e riferendo dell'accoglienza del vangelo da parte di molti.

[411] La differenza tra «essere affaticato» ed «essere debole» tende a ridursi se si considera anche solo la radice biblica כשל, resa sia con ἀσθενεῖν (1Re 2,4; 2Cr 28,15; Gb 4,3; Sal 9,3), che con κοπιᾶν (Pro 4,12; Is 5,27; 31,3; 63,13). Similmente, לאה («essere stanco», «non farcela») corrisponde ad ἀσθενεῖν (Sal 67[68],9) e a κοπιᾶν (forse, in Is 16,12); חלה, («essere debole, malato») è ἀσθενεῖν (Gdc 16,6.7.11.17; Os 11,6; Ez 34,4) e κοπιᾶν (Is 33,24). Anche secondo P. BONNARD, «Faiblesse», 70, non esisterebbe differenza tra essere «affaticati» e deboli.

[412] A. SCHLATTER, *Paulus*, 7.

[413] 2Cor 4,16: οὐκ ἐγκακοῦμεν, dopo la lunga lista di patimenti (di 4,7-13).

[414] La loro forza diventa tanto più evidente se, come nel caso di Paolo, alle più dure prove corrisponde una più intensa attività ministeriale.

il loro compito. Essi non hanno tradito il vangelo, né fanno presagire un loro ripensamento circa la missione futura, per quanto difficile potrà essere.

Se con ἡμεῖς ἀσθενεῖς Paolo ha voluto collocare sé e altri come lui al fondo della scala dei valori della chiesa di Corinto, è perché tra i credenti almeno alcuni ne hanno occupata indebitamente la cima[415].

4. Triade debole: unica accusa

Chi sono davvero costoro che si ritengono più in alto di Paolo? A questa domanda sarà possibile rispondere solo dopo aver meglio identificati i deboli di 1Cor 4,10, che, come sembra, non sono davvero tali. Non sono deboli per lo meno nel senso inteso da qualcuno a Corinto.

Qualificandosi con una serie di aggettivi tra loro paralleli – μωροί, ἀσθενεῖς e ἄτιμοι – Paolo mostra quanto non siano certamente lui e gli «apostoli» quelli che ora regnano a Corinto (cf. 1Cor 4,8), essendo essi davvero solo dei servitori della fede (1Cor 3,5: διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε), dei «dipendenti» (1Cor 4,1: ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ) o assistenti di Cristo e, come tali, considerati «stolti»[416] e «senza onore».

Il problema che il testo di 1Cor 4,10 pone riguarda l'origine di questa triade debole che unisce in un solo ritratto di gruppo Paolo e gli apostoli. Il binomio «deboli e stolti»[417] non sembra infatti un'autolesionistica ammissione di colpa, e somiglia piuttosto all'accusa che Paolo stesso riporterà in 2Cor 10,10: παρουσία

[415] G. THEISSEN, *Social Setting*, 720.

[416] Cf. in Is 32,4 il participio niphal di מהר: i «precipitosi», gli «imprudenti» o «insipienti»; la *Vulgata* traduce לבב נמהרים con: *cor stultorum*; nella LXX: ἡ καρδία τῶν ἀσθενούντων. Teodozione, in Ger 10,8, rende la radice כסל («stoltezza» o «stupidità») con ἀσθενέω. In questi testi ci si riferisce ad una debolezza della mente. Stoltezza e debolezza stanno assieme anche nel visionario Salatiel, che, in 4Esdra 5,39, confessa: «Io sono senza saggezza e senza forza».

[417] Altrove Paolo utilizzerà per sé ἄφρονα (2Cor 11,16), o l'espressione ὡς ἐν ἀφροσύνῃ (2Cor 11,17) e ἄφρων (2Cor 12,6), termini anch'essi familiari ai φρόνιμοι di 1Cor 4,10. Con φρόνιμοι in contrapposizione a ἡμεῖς μωροί Paolo sta facendo dell'ironia che ritornerà nella domanda di 1Cor 6,5: se nella chiesa non si trovi un «saggio» disposto a dirimere questioni senza ricorrere ai pagani. Paolo ora si presenta «stolto» ma altrove (1Cor 8-10; Rm 14-15) si annovera tra i sapienti (1Cor 2,6.7; 3,18). In *Romani* invece parla di «un modo di pensare» o di una saggezza «della carne» in opposizione a Dio (Rm 8,7 e già 8,5.6; poi 11,20; 11,25) e ad una saggezza spirituale (Rm 8,27).

τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος. Se ora egli l'accetta è perché ha già spiegato come in Cristo, debole, Dio elegge i deboli e gli stolti, e non i forti e i sapienti del mondo.

Del fatto che la triade sia originariamente un'accusa contro Paolo è indizio anche il termine ἄτιμοι, che deve adombrare un confronto perso con alcuni ἔνδοξοι credenti corinzi. Paolo, che attribuisce la potenza e la sapienza di Dio non direttamente a sé ma a Cristo, è, agli occhi di alcuni interlocutori, senza onore, «stolto»[418], perché è rimasto ad annunciare come attuale un vangelo della croce già superato da Cristo stesso che è «già» risorto e vivente.

5. Chiesa forte?

È a questo punto che ci si può chiedere che cosa significhi l'altro polo della coppia, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί. Se l'aggettivo «debole» nella *1Corinti* appartiene al vocabolario di giudei ellenizzati[419] di Corinto, i quali diventando credenti sono divenuti anche più ricchi di sapere religioso o di «scienza» (1Cor 1,5), è possibile che i forti che Paolo ha in mente siano da cercare tra quelli che preferiscono vedere subito perfettamente in atto ed efficace la potenza di Dio, o il regno di Dio (1Cor 4,8), anziché rimanersene passivamente ad ascoltare Paolo che ancora si ripete sull'importanza della parola della croce.

Essi non avvertono il bisogno di accogliere il vangelo di Paolo, sostanzialmente non diverso da quello degli altri apostoli (1Cor 15,1-11), forse perché si ritengono già ricchi di tutto e persino «già» regnanti con Dio per l'eternità. Sono dei forti forse perché «battezzati» (1Cor 1,13-17; 10,2; 12,13; 15,29)[420] in Cristo risorto

[418] L'associazione «stolti-senz'onore», non risulta altrove nel NT, dove l'interdipendenza tra ἀσθενεῖς-ἄτιμοι è di Paolo (1Cor 11,22-23; 2Cor 11,21). L'associazione era però già in Pro 20,3 (cf. Pro 3,35; 26,8; Is 32,5). Una corrispondenza tra debolezza e «disprezzo» è documentabile anche etimologicamente: la radice שפל, «abbassarsi» o «essere ferito nell'orgoglio» (per es. Is 2,17; 5,15), nell'espressione בשפל קול è resa da LXX Qo 12,4, con ἐν ἀσθενείᾳ φωνῆς mentre וישפל־איש in Is 5,15 è resa con ἀτιμασθήσεται ἀνήρ.

[419] Parallelamente, l'aggettivo «stolti» e in genere il vocabolario della sapienza può aver avuto origine da cristiani greci o giudei ellenizzati, che alla parola della croce, che è una «stoltezza» (1Cor 1,18), preferirebbero un discorso più persuasivo (1Cor 2,4) di quello che fa Paolo, tanto meno sublime del giudeo ellenista Apollo (1Cor 3,4-6; 4,6; At 18,24) nel suo modo di esprimersi (1Cor 1,17; 2,1).

[420] È interessante notare che nel *Corpus Paulinum* il verbo βαπτίζω è stato usato 11 volte, 10 delle quali in 1Cor. L'unica occorrenza fuori di questa lettera è Gal 3,27.

per il quale – ma soprattutto per loro – la croce, come segno evidente di debolezza e scandalo, è stata superata, cancellata, e non dovrebbe più aver senso parlarne. Più adeguata per i credenti in Cristo risorto e ora soltanto potente (2Cor 13,3) è «già» la δύναμις, segno visibile assieme alla «gloria» (ὑμεῖς ἔνδοξοι) dell'attualità del regno di Dio a Corinto.

Per costoro la chiesa di Dio e il regno di Dio combaciano sovrapponendosi. Essi sono credenti in un Cristo che non hanno visto né conosciuto come crocifisso e perciò logicamente si considerano forti e gloriosi nel Cristo risorto che è potente e glorioso come Dio.

Ma sono essi davvero forti? L'ironia mista all'amarezza con cui Paolo ammette la realtà della propria debolezza, immagine della reale debolezza della croce di Cristo, suggerisce che quei credenti non sono realmente forti in confronto agli «apostoli». Certamente non lo sono nel senso di essere capaci di sostenere gli stessi sforzi a servizio della diffusione fedele del vangelo o di resistere a fatiche immani come quelle di Paolo e dei suoi compagni[421].

Che cosa pensi davvero Paolo dei suoi interlocutori mentre scrive ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί risulta ancora una volta chiaro dal contesto: non si riconosce, da parte di Paolo, alcun intento ostile, di mostrarli più presuntuosi di quanto già non siano. È un profilo realistico quello che emerge se si insegue il «voi» almeno a partire da 1Cor 3. Già parafrasando 1Cor 3,1-4: «voi» non siete «spirituali» ma «carnali» perché tra «voi» c'è invidia e discordia, dividendovi a favore di Paolo o di Apollo, si intuisce che Paolo s'indirizza polemicamente alle stesse persone a cui scrive 1Cor 4,10.

In 1Cor 3,9 però il tono del «voi» cambia: noi siamo solo collaboratori di Dio mentre «voi» siete il campo di Dio, il suo edificio e in 1Cor 3,16-17: «voi» siete tempio di Dio e lo Spirito di Dio abita in «voi», indicando tutte qualità positive dei credenti battezzati. Poco dopo però Paolo ritorna ad un «voi» polemico, in 1Cor 3,18-20: nessuno si illuda! Se qualcuno di «voi» pensa d'essere sapiente (εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι) in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente (μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός), perché la sapienza di questo mondo è follia e i pensieri sapienti (τῶν σοφῶν) sono cosa vana per il Signore.

[421] D'altra parte neppure gli apostoli sono davvero dei deboli nel senso di incapaci, o senza l'energia psichica e fisica sufficiente per sopportare persecuzioni, avversità e imprevisti d'ogni genere nello svolgimento fedele della loro missione.

Un tono ancora più esplicito è nel «voi» di 1Cor 3,21-23: nessuno si gonfi di vanagloria per Paolo, Apollo o Cefa che sono solo «uomini» e vostri, mentre «voi» siete di Cristo. È però in 1Cor 4,1-4 che Paolo anticipa un confronto diretto tra credenti e apostoli: ognuno consideri noi «ufficiali» di Cristo (ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ), amministratori di misteri di Dio (καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ). In ogni caso a me poco importa di venire giudicato da «voi», perché unico giudice è il Signore; e in 1Cor 4,5: non tocca giudicare a «voi» qualcosa o qualcuno prima della venuta del Signore (ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος).

Meno polemico Paolo è in 1Cor 4,6-7: queste cose, «fratelli», le ho applicate a me e ad Apollo per «vostro» profitto e perché «voi» non continuiate a vantarvi dell'uno contro l'altro apostolo (ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου). Il tono cambia ulteriormente in 1Cor 4,8, divenendo anche più ironico: «voi» siete già diventati sazi, ricchi; senza di noi «voi» siete entrati nel regno; potessimo anche noi regnare con «voi»!

In tutti questi testi Paolo ha ammesso che i credenti costituiscono l'edificio di Dio; sono la chiesa di Dio e lo Spirito è presente in loro. Non resta dubbio che i forti e i sapienti siano credenti in Cristo. Li ha però anche invitati, sapienti come essi si ritengono, a farsi stolti come lui. Ha così cambiato almeno un loro connotato di 1Cor 4,10: ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι. C'è perciò da pensare che come essi si ritengono sapienti senza esserlo, allo stesso modo sono anche forti senza esserlo; e come Paolo li ha invitati esplicitamente a farsi stolti per diventare autenticamente sapienti come gli apostoli, così ora implicitamente egli suggerisce loro di farsi deboli per diventare davvero forti come Cristo risorto.

Resta però da approfondire un'identità più storica di ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί. Dall'uso esplicito del «voi» nel contesto precedente 1Cor 4,10 risulta chiaro che i credenti di Corinto non sono degli «spirituali», ma ancora dei «bambini» e «carnali», credenti sì ma in sé più che nel vangelo, o più credenti in «uomini» come Apollo o Cefa o lo stesso Paolo, che in Cristo. Non ragionano a partire dallo Spirito di Dio ma ancora come «giudei» o «greci». Pur se già credenti e battezzati mostrano di essere ancora dipendenti da un proprio passato più che da Cristo che è di Dio. Non sono né spirituali né maturi nella fede in Cristo. Continuano infatti a dividersi divenendo giudici della parola e dell'operato di Paolo.

La diversità tra apostoli deboli e credenti forti sta forse in una loro diversa concezione del tempo della chiesa:

4,8 <u>ἤδη</u> κεκορεσμένοι ἐστέ, ἤδη ἐπλουτήσατε[422], χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε;

4,11 <u>ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας</u> καὶ πεινῶμεν καὶ διψῶμεν[423];

4,13 πάντων περίψημα <u>ἕως ἄρτι</u>.

In sostanza, non è vero che i corinzi sono forti solo in quanto «già»[424] fin d'ora[425] si reputano sazi, ricchi e regnanti con il Cristo risorto in Dio. Essi sono forti solo in quanto si appropriano indebitamente del regno, confondendolo con la loro chiesa[426]! Si sono già stabiliti nel paradiso dal quale Paolo è disceso (2Cor 12,3-5).

6. Triade forte: ironia dell'apostolo

Se questa è ironia, considerando gli interlocutori ἰσχυροί Paolo sta sottilmente accusandoli di aver sbagliato epoca in cui vivere da credenti in Cristo. Al presente infatti la chiesa vera di Corinto è quella debole e tale dovrà restare fino alla fine. I forti sono falsi perché si sbagliano nell'anticipare[427] le promesse del vangelo[428], veritiere ma destinate a realizzarsi soltanto per chi risorgerà dai morti con Cristo (1Cor 15,42-44). Gloria e potenza dei credenti vanno spostate in avanti, in quanto si manifesteranno solo dopo morte, con la risurrezione di tutti in Cristo.

In questa chiesa «forte» Paolo ha associato diversi tipi, tutti amici tra loro: sapienti[429], gloriosi[430], regnanti, ricchi[431] e sazi[432] oltre che ἰσχυροί. Si tratta sempre dei medesimi forti[433] che popolano

[422] Si ricorda che c'è il ricco in 1Sam 2,9-10 (e LXX Ger 9,22).

[423] Il regno non è questione di cibo (Rm 14,17). Non consiste nell'essere «sazi» (1Cor 4,8).

[424] Fil 3,12: Paolo non ha ancora raggiunto la meta.

[425] 1Cor 13,12: al presente, vediamo confusamente.

[426] In Rm 14,17 il regno è in relazione ai forti di Roma, che ne avrebbero una visione distorta.

[427] Per J.C.K. FREEBORN, *Eschatology*, 559-560, questa convinzione spiega la sicurezza dei forti riguardo agli idoli (1Cor 8,4 e 10,19) o al celibato (1Cor 7,36-37).

[428] Cristo regna già, ma ancora *ad interim*. La piena attualizzazione della sua δύναμις coinciderà con l'annientamento delle potenze di questo mondo (1Cor 2,8; 15,24-28).

[429] Per un'associazione di «re» e sapienza, cf. 1Re 3,28; 4,34; 7,14; 10,6.23; 2Cr 1,11.

[430] Per un'associazione tra «re» e «onore» o «gloria», cf. 1Re 3,13; 2Cr 1,11; 17,5.

[431] Per un'associazione tra «re» e «ricchezza», cf. 1Sam 17,25; 1Re 3,13; 10,23; 2Cr 17,5.

[432] Dn 1,5.8.13.15.

[433] I loro differenti titoli potrebbero evocare la tradizione di personaggi biblici, come Salomone: LXX 2Cr 1,11-12; 9,22-23.

anche 1Cor 8-10? Tutti questi termini, diversi per significato, non indicano, in sostanza, che chi è forte è anche saggio e che saggio è il forte, come nell'AT[434]?

Se accomunati ai forti prima c'erano i σοφοί, ora ci sono i «prudenti» (φρόνιμοι). Il perché di questa sostituzione lessicale può spiegarsi con il fatto che Paolo ha ancora in mente due passi diversi e paralleli dell'AT: 1Sam 2,10 e Ger 9,22. Il testo greco di 1Sam 2,10 (μὴ καυχάσθω ὁ φρόνιμος ἐν τῇ φρονήσει αὐτοῦ) corrisponde a Ger 9,22 (μὴ καυχάσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ), tranne per l'etimologia: ὁ σοφός nel secondo passo e ὁ φρόνιμος nel primo. Entrambi i termini hanno però una comune radice ebraica, חכם. Negli stessi versetti però anche il forte era indicato con parole diverse. Il testo di Ger 9,22 (μὴ καυχάσθω ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύι αὐτοῦ) corrisponde a 1Sam 2,10 (μὴ καυχάσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ) con la distinzione di δυνατός e ἰσχυρός. Questo confronto tra Ger 9,22 e 1Sam 2,10, presumibilmente entrambi noti a Paolo nella loro

[434] Il giusto ha forza (ἰσχὺς πολλή: Pro 15,6) pari al frutto del suo lavoro; mentre l'abbondanza (ἰσχύς: Pro 15,6) finisce per l'empio. Una persona longanime (μακρόθυμος: Pro 16,31) è più forte di un militare (ἰσχυροῦ: Pro 16,31); chi domina (κρατῶν: Pro 16,31) le proprie passioni, ha più forza di chi occupa una città. Debole è chi si lascia dominare dall'ira. Forte come una città (ὡς πόλις ὀχυρά: Pro 18,19) è il fratello protetto dal fratello; egli ha la compattezza (ἰσχύει: Pro 18,19) del palazzo reale. Chi però si tappa l'orecchio al grido del debole (ἀσθενοῦς: Pro 21,13), non otterrà aiuto a sua volta. Debole (ἀσθενῆ ἐν πύλαις: Pro 22,22) è il povero alle porte della città. Ma dei poveri difensore è il Signore che è forte (κραταιός: Pro 23,11). La sapienza vale di più della forza fisica (κρείσσων σοφὸς ἰσχυροῦ: Pro 24,5). Senza sapienza, anche il forte diventa debole (צר כחכה: Pro 24,10) nel giorno della sventura. Un giusto può cadere sette volte ma si rialza sempre; invece gli empi, nelle disavventure diventano più fragili (ἀσθενήσουσιν ἐν κακοῖς: Pro 24,16). Il diritto del debole e povero (πένητα καὶ ἀσθενῆ: Pro 31,9) va difeso. Un re saggio che giudichi i poveri (דַּלִּים: Pro 29,14) con equità rende stabile (יִכּוֹן: Pro 29,14) il suo trono. In *Proverbi*, dunque, la forza corrisponde alla sapienza di chi conosce e vive secondo la parola del Signore o la legge. Anche i beni che allora il giusto si procura con il proprio lavoro sono sua forza. Il vigore fisico o l'uso delle armi sono invece una debolezza rispetto alla sapienza e all'abbondanza di beni. Debole è il povero. Ma è debole soprattutto l'empio, privo dell'aiuto di Dio. Il diritto del debole-povero va difeso dal sapiente-giusto. La povertà si vince anche imitando le formiche, che non sono forti (Pro 30,25: עם לא־עז) ma laboriose, o gli iraci, non possenti (Pro 30,25: לא־עצום) ma neppure pigri. In *Proverbi*, un modello umano del debole e povero è la donna impegnata nei lavori di casa (Pro 31,30-31). Anche nel *Qoelet*, sapienti, ricchi e forti spesso sono le stesse persone. La forza (ἰσχύς: Qo 4,1) dell'oppressore è un peso sull'oppresso. Il debole non può in realtà competere con uno più forte (ἰσχυροῦ: Qo 6,10) di lui. Per il saggio, però, avere la sapienza ha più valore che avere il potere (שַׁלִּיטִים: Qo 7,19) su dieci città. Non tocca sempre ai forti (δυνατοῖς: Qo 9,11) la vittoria. Alla forza (σοφία ὑπὲρ δύναμιν: Qo 9,16) di un esercito è preferibile la sapienza anche se al povero sapiente nessuno bada. Usa più forza (δυνάμεις δυναμώσει: Qo 10,10) chi ha meno sapienza (L'originale è oscuro. Dove il codice alessandrino ha τοῦ ἀνδρείου, altri leggono τῷ ἀνδρί οὐ, introducendo una negazione). Tuttavia, la δύναμις è apprezzata alla corte del re che sa circondarsi di ministri saggi (Qo 10,17). Con la vecchiaia anche i forti (ἄνδρες τῆς δυνάμεως: Qo 12,3) si piegano in due e al loro orecchio giunge attutito (ἐν ἀσθενείᾳ: Qo 12,4) il canto della mugnaia.

versione greca, suggerisce che nella triade forte, φρόνιμοι-ἰσχυροί-ἔνδοξοι, egli voglia descrivere qualcosa di diverso dal caso concreto di Corinto.

Che i deboli costituiscano la maggioranza dei credenti nella comunità di Corinto non è in discussione, né Paolo ora si contraddice indirizzandosi ai corinzi con ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί. La chiesa è e resta debole come è il suo apostolo. Il ricorso all'AT è piuttosto una conferma del fatto che Paolo è preoccupato dell'orgoglio (Ger 9,22: μὴ καυχάσθω ὁ ἰσχυρός) e del rifiuto d'una «saggezza»[435] o «sapienza» che, ormai, per lui soltanto consta ancora di conoscenza della parola della croce o di fedeltà a un messia crocifisso. Ai saggi credenti solo in Cristo risorto, e che sono gli stessi forti, è venuta a mancare la sapienza della parola della croce. Con la sua prossima venuta in città Paolo sarà costretto a mettere alla prova chi per orgoglio confonde il proprio λόγος greco o giudeo-ellenistico con la δύναμις del regno di Dio (1Cor 4,19-20).

Un'altra conferma del fatto che Paolo voglia prendere di mira la presunzione più che una autentica forza dei corinzi viene dall'associazione di «voi forti» al parallelo ὑμεῖς ἔνδοξοι. Davvero i corinzi sono «ingloriati», «già» compenetrati nella gloria futura? O non sono semplicemente degli esaltati? I concetti di «gloria» e forza o potenza o «potere» (δόξα e δύναμις) sono simili[436] e spesso associati[437]

[435] L'identità dei due termini, φρόνιμοι e σοφοί, suggerita dal confronto di 1Sam 2,10 con Ger 9,22 (Ef 1,8) traducono חכם, che indica normalmente una persona erudita, secondo la sapienza greca o la legge ebraica, non necessariamente saggia però secondo il vangelo di Paolo (1Cor 1,19-21). La preferenza accordata a φρόνιμοι in 1Cor 4,10, in cui la tensione è acuta, suggerisce di per sé l'assenza d'una vera sapienza nei forti. Con il tema φρην- si connota infatti anche la persona «sicura di sé» o «presuntuosa» – «selbsteingebildete Klugheit die mit Übermut gegen Gott verbunden ist», secondo J. WEIß, *Erste Korintherbrief*, 110 (Rm 11,20) – come è anche nell'invito di Rm 12,25, a non essere presuntuosi (φρόνιμοι) nei riguardi dei giudei: un invito che ricorda Pro 3,7. Stesso richiamo a non essere presuntuosi è in Rm 12,16, questa volta rivolto alla intera comunità. Nel greco classico, il termine φρονήσις può significare: «alterigia» o «altezzosità», cf. EURIPIDE, *Supplices* 216; OMERO, *Iliade* 8,553; 13,156; 16,758; ancora: EURIPIDE, *Heraclidae* 387,926; ARISTOFANE, *Vespae* 1024; PLATONE, *Politicus* 290; ESCHILO, *Prometheus vinctus* 953.

[436] Somiglianza anche etimologica: infatti il termine כבד, «gloria» o «ricchezza», nella LXX è reso in greco con δύναμις (S) e δόξα (AB) in Is 8,7. In LXX Gn 41,31.50 כבד è tradotto con ἰσχυρός. Spesso כבד è ἔνδοξος (Gn 34,19; 1Re 9,6; 22,14; Is 23,8s) o ἐντίμως (Is 3,5; Dt 28,58). Anche פלא, «essere straordinario», è reso sia con ἔνδοξος (Es 34,10; 2Cr 2,9 [8]) che con δύναμις (Gb 37,14). Δόξα è utilizzata anche per עז (LXX Sal 67[68],35; Is 12,2; 45,24 (S: εἰρήνη) 62,8 (S, A e B: ἰσχύς). Il termine יד è reso con δόξα in 2Cr 30,8, mentre חיל è ἔνδοξος in Est 1,3. Sovente עז (forza) e כבד («gloria» o «ricchezza») si assommano (Sal 29,1.2; 96,7; 1Cr 16,28; Is 49,5; Sap 7,24).

[437] Cf. l'associazione «gloria-potenza» in Mt 6,13; Lc 4,6; 21,27; 1Pt 4,11; 2Pt 1,3; Ap 4,11; 5,12; 7,12; 15,8; 19,1.

o interrelati[438] tra loro come fossero sinonimi[439]. Nel contesto della corrispondenza con Paolo i corinzi evocano la «gloria» del corpo nella risurrezione. Con realismo però Paolo si contrappone ai «gloriosi» credenti e «battezzati» in Cristo glorioso come ancora un ἄτιμος, «privo d'onore», perché addosso ha ancora il «disonore» della debolezza[440] di un messia crocifisso[441]. Se alcuni si considerano «onorati» nel regno di Dio è solo perché si glorificano[442] non di un futuro certo ma del passato, o nella «carne»[443] o nell'Antica Alleanza (2Cor 3,7.9.10.11.14-16). La triade forte, in conclusione, è tale solo nell'opinione di chi crede di farne parte. Per Paolo, che lo ribadisce ricorrendo in questo contesto allo strumento dell'ironia, è vero l'esatto contrario: è veramente forte, sapiente e degna di onore la triade debole di 1Cor 4,10.

Sintesi

In 1Cor 4,10 la coppia «debole:forte» è parte costitutiva di due triadi contrapposte la cui chiave di lettura è l'ironia, per cui i deboli – gli apostoli con Paolo in primo piano – sono in realtà i veri forti, tali se non altro nell'affrontare coraggiosamente e senza desistere una lunga serie di prove o «debolezze»; mentre i credenti che si considerano battezzati in Cristo risorto sono rimasti deboli nella fede in Cristo crocifisso, quindi poco fedeli al vangelo, bambini ancora carnali e non spirituali; si credono sapienti rifiutandosi di ricordare la croce e giudicando ed escludendo lo stesso Paolo, unico padre della loro chiesa, dalla loro indebita anticipazione al presente della pienezza del regno di Dio.

D'altra parte gli «apostoli» sono forti non soltanto per la capacità di sopportare qualsiasi tipo di fatica, ma soprattutto per la po-

[438] In Col 1,11.

[439] In Rm 6,4 (ἠγέρθη Χριστὸς... διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός) con 1Cor 6,14 (ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). Anche in 1Cor 15,43 «gloria» e potenza sono equivalenti, riferendosi entrambe alla risurrezione.

[440] Gv 11,4: l'ἀσθένεια di Lazzaro è per la δόξα di Dio.

[441] Questa convinzione c'è nel NT: Gv 21,19; Eb 2,9. La gloria di Dio brilla sul volto di Cristo (2Cor 4,6) ed è un tesoro in contenitori di creta (2Cor 4,7-15).

[442] I concetti di «gloria (δόξα) e «vanto» (καυχάομαι) sono associati (1Ts 2,19-20; 2Cor 8,23-24 e Rm 5,2, dove «gloria» e «vanto» sembrano sinonimi). Per i forti, forse l'autentica regola di vita è la *gloria-potenza* messianica di chi avrebbe già conquistato il regno di Dio.

[443] Cf. 1Cor 1,29 (μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ) con 2Cor 11,18 (πολλοὶ καυχῶνται κατὰ σάρκα).

tenza di Dio che inerisce a Cristo crocifisso e risorto, al quale essi sono fedeli nel loro compito missionario. I corinzi invece restano deboli, ma non più come lo erano quando sono stati chiamati e eletti da Dio la prima volta. Ironicamente essi sono diventati i forti per essersi illusi di poter sfuggire alla prima parte del vangelo, quello della parola della croce, discutendo l'ordine temporale della chiesa orientata a regnare con Cristo, e prima ancora la continuità e l'indissociabilità tra crocifisso per debolezza e risorto per potenza di Dio.

Secondo Paolo invece solo il Cristo crocifisso è il «Signore della gloria». Con «noi deboli:voi forti» egli suggerisce quindi a «voi forti» una traccia per la crescita della chiesa verso il regno di Dio: attraverso la debolezza della persecuzione si espanderà nell'impero romano, perché solo per la via della croce si arriva alla gloria, non seguendo altro che lo stesso percorso di Cristo. Il cammino è a senso unico ma solo se parte dalla debolezza della morte; allora arriva certamente alla vita gloriosa e potente della potenza di Dio (1Cor 15,43; 2Cor 13,4). Già fin d'ora Paolo comunica ai suoi interlocutori di Corinto una certezza che gli viene dall'esperienza: quando è debole è forte (2Cor 12,10) e quando è forte è debole; la debolezza è uno strumento privilegiato dal Signore per un suo autentico successo come apostolo.

FORTI E DEBOLI IN 1COR 5-14

La coppia «debole:forte» come figura di stile completa non ricorre più formalmente dopo 1Cor 4,10 e prima di 1Cor 15,43. In 1Cor 5-14, tuttavia, elementi diversi che fanno capo o all'uno o all'altro dei due poli si ritrovano sparsi in molti versetti e testimoniano l'esistenza di contrasti reali nella comunità, o almeno di gravi difficoltà per alcuni credenti in rapporto ad altri più forti di loro. Chi sono dunque i deboli e chi i forti, e che cosa Paolo scrive loro?

In 1Cor 8-10, dove il conflitto da vari indizi appare essere più acuto che nel resto della lettera, i forti in verità sono ricordati[444] so-

[444] Una conferma della presenza di forti in 1Cor 8-12 viene anche dalla somiglianza di questi capitoli con Rm 14-15 (Rm 15,1).

lo indirettamente tramite una domanda retorica in 1Cor 10,22: μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν? Nonostante però questo loro anonimato, nello scenario che fa da sfondo all'intera lettera sono i forti i principali interlocutori di Paolo, costretto ora a regolamentare una difficile convivenza tra credenti appartenenti in origine a culture e mentalità diverse[445].

Chi sono questi forti nascosti e che rapporto hanno con «voi forti» di 1Cor 4,10 (ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί)? Esiste una continuità tra i deboli che secondo 1Cor 1,26-27 sono la maggioranza della chiesa e i deboli che Paolo menziona a partire da 1Cor 8,7 (συνείδησις αὐτῶν ἀσθενής) almeno fino a 1Cor 9,22 (ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής) e a 1Cor 12,22 (τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν)? Quanto i forti di 1Cor 5-14 sono come gli orgogliosi di 1Cor 4,18 – ἐφυσιώθησάν τινες – credenti in Cristo ma gonfi ancora d'una sapienza o d'una «parola» altra rispetto a quella della croce e della fede in Cristo crocifisso?

In 1Cor 8,1-6 Paolo sintetizzerà quel che già si sa o si crede di sapere a Corinto dalle Scritture[446]. Il problema che però qui l'apostolo affronterà non è solo «scientifico», non riguarda solo un modo, probabilmente giudaico-ellenistico, di servirsi delle Scritture a proprio vantaggio; né si discute sul valore che la LXX conserva per la chiesa. La lettura delle Scritture, o comunque una teologia di credenti e battezzati, comporterà serie implicazioni nei rapporti tra deboli e forti e potrebbe condurre a gravi conflitti[447] tra loro, se non in scissioni[448] nella chiesa.

Nell'esame di questa sezione della *1Corinti* ci dovremo chiede-

[445] A Corinto sono percepibili gli echi d'una forte discussione sui rischi dell'idolatria, come di un ritorno al passato, abdicando alla novità del vangelo. Cf. 1Cor 8-10 e Rm 14-15. Già in 1Cor 5,9-13, Paolo insinua un criterio di distinzione rispetto a chi si dice «fratello» mentre è idolatra, o impudico o blasfemo o ubriacone o ladro. Giustifica una separazione tra peccatori e giusti. Tuttavia, in Rm 5,6.8 dove i «peccatori» sono i deboli, Paolo sta tra i deboli e dalla parte di Cristo che morì «per noi».

[446] Del tentativo di «alcuni», che credono di sapere o anche effettivamente sanno, perché forse leggono le Scritture e hanno «scienza» e «parola» per affermare sé stessi sugli altri, c'è conferma, almeno indiretta, nel verso parallelo Rm 14,17: οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, un testo scritto da Corinto e rivolto ai forti di Roma.

[447] Se poi Paolo accusa d'orgoglio alcuni che, forse più esplicitamente di altri resistono alla sua predicazione, parallelamente si può intuire il timore che, almeno per qualche suo slogan, la «scienza» possa costituire un ostacolo al vangelo. Guardare a tradizioni anteriori alla predicazione di Paolo costituisce un pericolo per l'unità della chiesa, anziché indicare un'autentica fedeltà alle Scritture.

[448] 1Cor 1,10; 11,18; 12,25. Solo in 1Cor, e mai altrove nel *Corpus Paulinum* Paolo utilizza la parola σχίσμα.

re se non ci si trovi di fronte a una contesa sulla gestione e sull'esercizio dell'autorità nella chiesa. Un argomento di discussione è infatti proprio l'ἐξουσία, ossia i diritti di Paolo come apostolo, e la seconda domanda[449] di 1Cor 9,1 – «non sono forse apostolo (ἀπόστολος)?» – è connessa con una precedente sulla sua libertà (Οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος;) e si colloca nella prospettiva di un'autodifesa (1Cor 9,3: ἀπολογία) contro specifiche accuse mosse a Paolo dai corinzi.

In 1Cor 9,4 è contenuto un indizio chiaro del fatto che ad accusare o mettere in dubbio la presenza di Paolo nella chiesa siano i forti: Paolo rivolge ai suoi diretti interlocutori ancora una domanda circa il diritto (ἐξουσία) che egli sa di possedere, come apostolo, di poter mangiare e bere[450] a spese della chiesa. Nel contesto però di 1Cor 8-12 «mangiare e bere» rievocano il problema principale dei deboli, tali perché rifiutano particolari cibi, mentre i forti si considerano liberi di nutrirsi di tutto[451]. Quando però in tutto 1Cor 9[452] Paolo parla di ἐξουσία[453] sta di fatto usando il vocabolario dei forti.

In sostanza, soprattutto in 1Cor 8-10, all'interno della sezione 1Cor 5-14, uno scontro tra forti e deboli è in atto, e anche se i forti non sono citati a differenza di quanto avviene nella pericope parallela di Rm 14-15[454], sono essi che ora più preoccupano Paolo e non i deboli che godono di un più chiaro profilo testuale.

[449] La risposta sulla autenticità del suo apostolato, Paolo la dà ponendo una terza domanda, sempre in 1Cor 9,1 (οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ;). La stessa esistenza della chiesa è una prova della validità del lavoro, e quindi della forza, di Paolo. Almeno i corinzi dovrebbero considerare Paolo sia libero che apostolo.

[450] Per «mangiare» (ἐσθίω), vedi 1Cor 8,7.8.10.13 e ancora 10,3.7.18.25.27.28.31. Il tema è comune nel contesto di «deboli:forti» anche in Rm 14-15: specificamente in Rm 14,2.3.6.20.21.23. Similmente «bere» (πίνω) è comune a 1Cor 10,4.7.21.31 e a Rm 14,17.21.

[451] Ma in 1Cor 9,3 il contesto sembra diverso: Paolo deve apparire ai corinzi come uno che li sfrutta, che vive a loro spese. In 1Cor 9,6-18, Paolo giustifica il suo diritto alle cose materiali, lui che semina le cose spirituali; egli, tuttavia, dice di non avvalersi di tale diritto, per non compromettere la predicazione gratuita del vangelo.

[452] 1Cor 9 è solo apparentemente una digressione dalla problematica «debole:forte» di 1Cor 8-12. In realtà il linguaggio che Paolo qui usa, in una difesa del proprio operato apostolico, è il linguaggio dei forti che lo accusano probabilmente di non essere un autentico apostolo. Dalla stessa autodifesa di Paolo, si può dedurre che i forti non sono ostili solo ai deboli ma anche a lui. Non gli riconoscono probabilmente molti diritti, e quindi non l'autorità, considerandolo, evidentemente, un debole e, conseguentemente, non un autentico apostolo. Del resto, Paolo aveva ammesso di essere arrivato a Corinto ἐν ἀσθενείᾳ (1Cor 2,3). In 1Cor 4,10 sono gli apostoli ad essere considerati i deboli, mentre forti sono i corinzi. L'accusa di debolezza è del resto esplicita in 2Cor 10,10, e 2Cor 10-13 è un'altra autodifesa (2Cor 12,19) contro l'accusa di essere debole.

[453] 1Cor 9,4.5.6.12.18. Fa riferimento alla ἐλευθερία, oltre 1Cor 9,1, anche in 9,19.

[454] Esistono somiglianze e differenze tra 1Cor 8-10 e Rm 14-15, dove – precisamente in Rm 15,1 – la coppia «forti:deboli» è esplicita. Scrivendo *Romani* probabilmente da Corinto, Paolo potrebbe aver riflettuto sulla problematica reale di questa chiesa a vantaggio della chiesa di Roma.

1. La sezione 1Cor 8,1-11,1

L'origine dei deboli e dei forti di Corinto, ma anche di quelli di Roma, è stato analizzato, come si è visto nel capitolo primo, già da M. Rauer[455], che prendeva in esame 1Cor 8-10 e Rm 14-15 e concludeva che «die korintischen ἀσθενεῖς sind eine wohl nicht große Zahl von Heidenchristen»[456]. Anche S. Virgulin[457], dopo aver esaminato la struttura di 1Cor 8,1-11,1 come unità letteraria, discuteva gli atteggiamenti di «gnostici» e deboli, in riferimento al criterio espresso in 1Cor 8,1: ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. Caratteristica dei forti sarebbe la «conoscenza»[458]. P.D. Gardner[459] esaminava questa γνῶσις ma insieme all'ἀγάπη di 1Cor 8,1 nel contesto di 1Cor 8-10 e concludeva che in questi tre capitoli Paolo realmente fa fronte a una situazione problematica nella chiesa di Corinto. Il dono dello Spirito, chiamato γνῶσις, è infatti considerato dai forti l'autenticazione del loro *status* di privilegiati nella comunità. Questa γνῶσις ha trovato espressione nella loro libertà di mangiare carne immolata agli idoli nello stesso tempio dell'idolo[460]. Più tardi anche T. Söding[461] esamina esplicitamente il tentativo di Paolo di placare la disputa sui sacrifici agli idoli in 1Cor 8-10. In un disaccordo evidente tra forze che si considerano «progressiste» (i forti) e altre «conservatrici» (i deboli), Paolo dà a tutti istruzioni radicate nel vangelo, anche se, per l'ambiente sincretista, la libertà[462] di comportamento dei credenti battezzati in Cristo crocifisso e risorto sarà necessariamente limitata.

2. Contesto

Tra i temi associati ad ἀσθενής (1Cor 8,7.9.10) e ad ἀσθενέω (1Cor 8,11.12) ci sono soprattutto, in ordine di comparizione nel

[455] M. Rauer, *Die «Schwachen»*, 18-186.
[456] M. Rauer, *Die «Schwachen»*, 185.
[457] S. Virgulin, «Idolotiti», 307-320.
[458] S. Virgulin, «Idolotiti», 48.
[459] P.D. Gardner, *The Gifts*, 8-10; 296-297.
[460] P.D. Gardner, «Gifts», 333-334.
[461] T. Söding, «Starke», 69-92.
[462] T. Söding, «'Die Kraft'», 74-84.

testo, l'idolatria[463] (εἰδωλεῖον[464]) e il mangiare cibi che nell'ambiente e nel sentire religioso pagano sono collegati all'idolatria (βρῶμα[465], ἐσθίω[466], μάκελλον[467]; εἰδωλόθυτον[468]; ἱερόθυτος[469]); la γνῶσις[470] («scienza» o «conoscenza»); il verbo φυσιόω[471] («mi gonfio d'orgoglio»); il sostantivo ἀγάπη[472] («amore»); il verbo οἰκοδομέω[473] («edifico»).

[463] Questo tema è in EpGer 1,35: Gli idoli caldei non sottraggono il debole al forte (ἥττονα ἀπὸ ἰσχυροῦ. L'idolo non ha sensi (ὡς δυνατοῦ ὄντος: EpGer 1,40), né senno (οὐ δύνανται.. νοήσαντες: EpGer 1,41). Essendo impotenti (ἀδύνατοι: EpGer 1,53), gli idoli non liberano gli oppressi. Più forti (οἱ ἰσχύοντες: EpGer 1,57) degli idoli sono persino i ladri che li derubano. Ma quando Dio comanda alle potenze (ταῖς δυνάμεσιν: EpGer 1,62) del cielo, queste si spostano ai suoi ordini. Gli idoli non hanno potere (οὐ δυνατῶν: EpGer 1,63) né di far giustizia, nè di beneficare gli uomini. Nell'*Epistola di Geremia* e in *Baruch siriaco*, sono gli idoli i deboli, impotenti ad aiutare sé stessi. Sono sordi e muti, più deboli di chi li venera. Da essi gli oppressi devono guardarsi, per rivolgersi al Dio d'Israele, che può tutto e salva chi confida in lui.

[464] Termine che ricorre solo in 1Cor 8,10 in tutto il NT.

[465] 1Cor 3,2; 6,13; 8,4.8.13; 10,3.

[466] 1Cor 5,11; 8,7.8.10.13; 9,4.7.13; 10,3.7.18.25.28.31; 11,20.21.22.26-29.33.34; 15,32.

[467] Termine che ricorre solo in 1Cor 10,25 nel NT. I cristiani d'una condizione sociale modesta potevano permettersi di mangiare solo della carne già immolata agli idoli e messa in vendita al «macello» pubblico. Situato probabilmente a nord del tempio di Apollo, questo mercato, che era a nord della città, risale all'epoca di Tiberio, secondo R. RIESNER, «Corinto», 348.

[468] Un termine che ricorre soltanto nella *1Corinti* nel *Corpus Paulinum* e solo in 8,1.4.7.10; 10,19, un indizio dell'unità di argomento tra il capitolo 8 e il 10.

[469] Termine che ricorre solo in 1Cor 10,28 nel NT.

[470] Termine usato frequentemente nel *Corpus Paulinum* (23 volte su 91 nel NT), ma in 1Cor 8,1.7.10.11 non significa «conoscenza» quanto «scienza», specifica come quella dei forti.

[471] Questo verbo è solo nel *Corpus Paulinum* (sette volte) nel NT. Paolo lo usa, riferendosi all'orgoglio sciocco di credenti di Corinto, in 1Cor 4,6,18.19; 5,2; 8,1; 13,4; l'ultima occorrenza è Col 2,18 (εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ).

[472] Questo termine ricorre la prima volta nella *1Corinti* in 4,21 ed è riferito a Paolo nel suo rapporto con i credenti corinzi; la seconda volta ricorre in 8,1 e questo tema della «carità» viene sviluppato in 13,4.8.13.

[473] Questo verbo è tipico della *1Corinti*, ricorrendo in 8,1.10; 10,23; 14,4.17; nel resto del *Corpus Paulinum* ricorre solo ancora in Rm 15,20; Gal 2,18; 1Ts 5,11. In 1Cor 3,10 (ἐποικοδομέω) Paolo si presentava come un «architetto sapiente» o un costruttore dei fondamenti della chiesa. Alcuni credenti invece pensano di «edificare» la coscienza debole (1Cor 8,10: οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν;) con la «scienza» (1Cor 8,11) e la propria libertà, anche se inizialmente ciò dovesse comportare una distruzione (Calvino parla di *ruinosa aedificatio*, cf. R.C.H. LENSKI, *First and Second*, 345, e TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum* 3, dice: *Solent quidem isti infirmiores aedificari in ruinam*) delle convinzioni o delle abitudini dei deboli. In 1Cor 8,10 Paolo è ironico o sta citando, per correggerla, una convinzione dei forti: οἰκοδομέω è un termine preso a prestito dal loro vocabolario. In 1Cor 3,9-14, dove il tema dell'οἰκοδομή ricorre quattro volte, Paolo ha anche in mente il «fondamento» (θεμέλιον) che egli, come un coscienzioso architetto, ha posto per la chiesa di Corinto, «Gesù Cristo»; CLEMENTE ROMANO, *1Corinti* 38,1-2: «Si conservi dunque tutto il nostro corpo in Cristo Gesù e ciascuno si sottometta al suo prossimo, secondo la grazia in cui fu posto. Il forte si prenda cura del debole, e il debole rispetti il forte. Il ricco soccorra il povero, il povero benedica Dio per avergli dato chi supplisce alla sua indigenza. Il saggio dimostri la sua saggezza non nelle parole, ma nelle opere buone».

Nel contesto più ampio di 1Cor 5-14 anche altri temi servono da segnalatori della presenza e dell'importanza sia dei forti che dei deboli[474]: il verbo ἀπόλλυμι[475] («mi rovino» o «mando in rovina»); il sostantivo ἐξουσία[476] («diritto» o «libertà»[477]); la συνήθεια[478] («costume»); la συνείδησις[479] («coscienza); il verbo μολύνω[480] («insozzare»); il sostantivo πρόσκομμα[481] («inciampo»); il verbo τύπτω[482] («colpisco»); l'ἐλευθερία[483] («libertà»).

[474] Tra queste «cose deboli», che in 1Cor 1,27, fuori metafora, sono credenti (per M. RAUER, *Die «Schwachen»*, 67: persone senza un ruolo nella chiesa), in 1Cor 4,10 si è annoverato Paolo (in 1Cor 8-12, come in Rm 14-15, Paolo si annovera tra i forti), «debole con i deboli», come espliciterà in 1Cor 9,22; G. THEISSEN, *Social Setting*, 125.

[475] Delle 12 volte che questo verbo ricorre nel *Corpus Paulinum*, più frequente è nella *1Corinti*: 1,18.19; 8,11; 10,9.10; 15,18; nella *2Corinti* ricorre in tre versetti: 2,15; 4,3.9; in *Romani*, due volte: 2,12; 14,15.

[476] Termine tipico della *1Corinti*, dove ricorre la prima volta in 7,37 (ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος) ma per concentrarsi in 1Cor 8-9: 8,9; 9,4.5.6.12.18; 11,10. L'ultima occorrenza è in 15,24 (πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν) a proposito della sottomissione di ogni autorità e potere a Cristo. Questo sostantivo si ritrova nella *2Corinti* solo in 10,8 e 13,10, in prossimità, entrambe le volte, della coppia «debole:forte» (di 2Cor 10,10 e 13,9). Da un'ἐξουσία, che nel contesto potrebbe interpretarsi come «diritto dei forti», o «libertà di coscienza», Paolo mette in guardia i forti in 1Cor 8,9.

[477] In 1Cor 9,1-22 Paolo illustrerà quel che dice ai forti con il suo esempio: come apostolo egli è libero (ἐλεύθερος) e ha diritto (ἐξουσία) al sostentamento; ciononostante, in 1Cor 9,15-23, egli dice di aver rinunciato ai suoi diritti per farsi debole con i deboli. In 1Cor 9,24-27, Paolo porta ancora un altro esempio che soprattutto i forti dovrebbero apprezzare, quello dell'atleta agonista (ὁ ἀγωνιζόμενος) al quale sono necessarie rinuncia e disciplina (πάντα ἐγκρατεύεται); in 1Cor 10,1-22, l'esempio è quello dei padri d'Israele e indica per lo meno la necessità di vigilare da parte di chi rischia di considerarsi «più forte» (cf. ἰσχυρότεροι) di Dio, per non cadere nell'idolatria.

[478] Questo termine compare solo in 1Cor 8,7 (τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου) e in 11,16 (ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν) e mai più altrove nel *Corpus Paulinum*. La parola composta da σύν-ἦθος (1Cor 15,33) indica una struttura di comportamento più o meno fissata secondo proprie tradizioni ma generalmente è sanzionata dalla società: è il «costume», l'«usanza lecita», l'abitudine: Lc 2,27: ἐθίζω; Gv 18,39: ἔστιν δὲ συνήθεια ὑμῖν. Nella LXX, 4Mac 2,13; 6,13; 13,22; 13,27.

[479] La συνείδησις, la «coscienza» che appartiene ad una mentalità greca. Paolo usa συνείδησις nella *1Corinti* solo in 1Cor 8,7.7.10.12; 10,25.28.29). In 1Cor 8 è sempre qualificata come debole. Nell'AT, un equivalente di coscienza può considerarsi il «cuore»: καρδία Δαυιδ in 1Sam 24,6; 2Sam 24,10. Vedi Sal 51,12. Il termine συνείδησις compare nella LXX solamente in due testi sapienziali tardivi e già sotto l'influsso greco: Qo 10,20; Sap 17,10(11); Sir 42,18.

[480] Paolo usa questo verbo soltanto in 1Cor 8,7; nel greco classico, secondo LSDict, significa «insozzare, rendere un altro come una bestia, violentare una donna».

[481] Questo termine ricorre solo in 1Cor 8,9 nella corrispondenza con i corinzi, ma è frequente in *Romani*: 9,32.33 e in 14,13.20 nel contesto di «debole:forte» di Rm 15,1.

[482] Nel *Corpus Paulinum* questo verbo ricorre solo in 1Cor 8,12, ed indica l'azione della «scienza» dei forti sulla coscienza debole.

[483] Questo termine è utilizzato nella *1Corinti* soltanto una volta, in 10,29, riferendo della «libertà» di coscienza dei forti. Anche in *2Corinti* Paolo usa questo termine una sola volta, in 3,17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία: una sintesi del vangelo.

2.1. Idolatria, un rischio per tutti

Accennando alla mentalità dei forti in 1Cor 8,1-7 Paolo contrappone il tema dell'«amore» (ἀγάπη) a quello della «scienza» (γνῶσις) in difesa di chi è condizionato da una antica «consuetudine» con gli idoli (συνήθεια). Già con l'espressione introduttiva περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων, di 1Cor 8,1, Paolo affronta questo argomento su cui è stato interpellato per iscritto[484]. I deboli si distinguono subito dai forti per il loro modo di reagire dinanzi agli «idolotiti».

Utilizzando il «noi» Paolo si colloca dapprima tra «alcuni»[485] che dal contesto risultano essere i forti. Di essi condivide fondamentalmente le idee teologiche (1Cor 8,1.4.8) che confluiscono in una «scienza» riguardante gli «idolotiti»[486]. Come si comprenderà dal contesto più generale, la «scienza» è una conoscenza teorica[487] che però rende alcuni «forti e liberi» di consumare «idolotiti». I forti dunque si caratterizzano già per questa «scienza» che li libera dalla paura di cadere nell'idolatria.

Per il passato, ricorda però Paolo, anche gli Israeliti hanno fatto esperienza d'idolatria, come esplicitamente attesta Es 32,6 (in 1Cor 10,7)[488]. È pensabile che questa citazione Paolo la riferisca anzitut-

[484] Paolo aveva iniziato ad usare l'espressione περὶ δέ, seguita dall'argomento da trattare, già in 1Cor 7,1: περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, riferendosi ad un qualche scritto pervenutogli da parte dei corinzi, i quali, in questo caso, ponevano questioni su matrimonio e verginità. In 1Cor 7,25, infatti, dove ancora Paolo usa περὶ δέ, si riferisce alle vergini (περὶ δὲ τῶν παρθένων). Dopo 1Cor 8-12, l'espressione περὶ δέ ritornerà in 1Cor 12,1 per introdurre il lungo discorso sui doni spirituali: περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν; e in 1Cor 16,1: περὶ δὲ τῆς λογείας, riferendosi alla colletta organizzata da Paolo. L'ultima volta sarà 1Cor 16,12: περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ. Con περὶ δέ è marcato un cambio di argomento, la sua frequenza (in 1Cor 7,1.25; 8,1; 12,1; 16,1.12.) in 1Cor suggerisce anche l'esistenza di un dialogo a vasto raggio e su temi di attualità tra i corinzi e l'apostolo. Non è facile però identificare chi sta dietro le diverse domande a cui Paolo risponde.

[485] Come in Rm 15,1, e come in 1Cor 8,1-13; 10,23-11,1; C.K. BARRETT, *1Corinthians*, 125.

[486] Forse per i credenti più illustri di una città come Corinto prendere parte ai banchetti nei templi durante i quali venivano discusse, con autorevolezza o libertà di pensiero (1Cor 6,12; 8,9; 10,29; 10,23) questioni di sapienza (1Cor 1,17.19-20) o «scienza», poteva essere un obbligo sociale al quale non era facile sottrarsi (1Cor 8,10). Il santuario di Asclepio a nord della città può chiarire come, in simili luoghi, religione, affari e riposo fossero saldamente legati; J. MURPHY-O'CONNOR, *St Paul's*, 161-167. Il grande numero dei templi rivelati dall'archeologia (l'American School of Classical Studies di Atene esegue studi archeologici sistematici a Corinto dal 1896: R. RIESNER, «Corinto», 346) illustra poi quanto diversi e numerosi fossero gli dèi adorati dai membri greci della comunità di Corinto prima di convertirsi alla fede in Cristo (1Cor 8,4-6). Solo nella parte occidentale dell'agorà si trovavano in fila i santuari dedicati a Tiche (dea della fortuna), a Ercole, Poseidone, a tutti gli dèi (il *pantheon*) e ad Afrodite. L'emblema di Corinto era il tempio di Apollo, uno dei santuari più antichi della Grecia; R. RIESNER, «Corinto», 346.

[487] F. GODET, *Commentaire*, II, 19 e J. MURPHY-O'CONNOR, *1Corinthians*, 77-82.

[488] Si noti anche il riferimento a Nm 25,1.9 in 1Cor 10,9; a Nm 21,5-6 in 1Cor 10,9; a Nm 14,2.36; 16,41-49 e Sal 106,25-27 in 1Cor 10,10.

to a coloro che in 1Cor 8,1 ha già riunito nel «noi», lo stesso pronome che ora richiama nell'espressione «i nostri padri». È evidente perciò che se Paolo ha ora in mente i credenti di origine giudaica[489], che meglio conoscono le Scritture, suggerisce che anche per loro l'idolatria è ancora un rischio. Con il «mangiare» (carni immolate) e «bere», frequentando banchetti, oltre che dare scandalo[490] ai deboli, essi rischiano – secondo 1Cor 10,20 – di entrare in comunione[491] con demoni che esistono, nascosti dietro gli idoli che, anche secondo Paolo, non esistono (1Cor 8,4: οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον).

In 1Cor 10,8 Paolo associa l'idolatria all'immoralità, con un richiamo ad astenersene (μηδὲ πορνεύωμεν), ancora per non imitare disastrosamente i «padri», cioè gli israeliti che caddero a migliaia nel deserto. Di nuovo immoralità e idolatria appaiono cause di caduta, e quindi indicano la vera debolezza di un popolo. Paolo invita i credenti, che nel contesto sono soprattutto quelli di origine giudaica, a prestarvi attenzione: egli si rivolge soprattutto a chi crede di saper «restare in piedi» – al forte quindi – perché non «cada»[492] diventando così anch'egli un debole.

In 1Cor 10,14[493] Paolo insiste ancora: φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας «fuggite dall'idolatria», nuovamente rivolgendosi a interlocutori

[489] Se Paolo ha in mente i giudei e si rivolge contemporaneamente a loro come forti, come sembra fare in 1Cor 10, allora è possibile una ironica sovrapposizione di concetti: se deboli sono coloro che hanno problemi con l'idolatria, i deboli veri sono i forti, e questi forti sono cristiani di origine giudaica.

[490] La debolezza della coscienza sembra precedere e occasionare (Rm 14,21, dove, come fa notare T.C. EDWARDS, *1Corinthians*, 223, si osserva un crescendo: προσκόπτει-σκανδαλίζεται-ἀσθενεῖ) lo scandalo (1Cor 8,9: πρόσκομμα. In Rm 14,13, πρόσκομμα e σκάνδαλον sono assieme). Se il mangiare carne immolata agli idoli di per sé non è un male, perché gli dèi non esistono, il danno provocato dallo scandalo è da attribuirsi al forte, ma anche ad una coscienza non illuminata dalla «scienza».

[491] Si noti come Paolo usa κοινωνός in 1Cor 10,20, e come κοινωνία in 1Cor 10,16 indichi la partecipazione al corpo e sangue di Cristo, attraverso il calice e il pane.

[492] 1Cor 10,12: ὥστε ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ. Questo verbo, «cadere» (πίπτω) nel contesto richiama 1Cor 10,8 (ἔπεσαν μιᾷ ἡμέρᾳ εἴκοσι τρεῖς χιλιάδες), in cui Paolo ricorda gli Israeliti morti per aver fornicato. Per il vocabolario, un versetto simile a 1Cor 10,12 è Rm 14,4. Anche con δοκῶν, in 1Cor 10,12, sembra espresso l'orgoglio di chi ha o crede di avere la «scienza» e giudica altri che non l'avrebbero. In 1Cor 12,22-23 δοκέω è relativo alle membra deboli del corpo. Non è errato pensare che a considerare «più deboli» alcuni siano i forti e non Paolo. Anche questo può allora essere un indizio che Paolo in 1Cor 10,12 pensi al forte. Cf. il tema «scandalo» in 1Cor 8,13; Rm 14,13.21; e «inciampo» in 1Cor 8,9; Rm 14,13.20.21, che sono due caratteristiche deboli ma che potrebbero essere normalmente causate dai forti.

[493] Si noti anche in 1Cor 10,13, il verbo δύνασθαι che nelle due occorrenze può anche indicare capacità o potenza: è qui usato, forse con una certa ironia, per indicare che la δύναμις (dei forti?) sarebbe sufficiente per resistere alla tentazione, perché Dio è fedele.

«saggi» (1Cor 10,15: ὡς φρονίμοις)[494] o a persone di «scienza» che pretendono di essere «più forti» di Dio: μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν (1Cor 10,22).

Da tutte queste citazioni bibliche, esempi dei «padri», avvertimenti e interrogativi retorici con cui Paolo risponde al tema postogli sugli «idolotiti», è possibile dedurre: (a) che l'idolatria è un rischio da non correre; (b) che a correre il rischio di caderci sono più i forti che i deboli; (c) che i forti sono di origine giudaica. La chiusura però del discorso sull'idolatria in 1Cor 12,2: Οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι, apre un altro fronte. Paolo si rivolge ora con il «voi» a credenti di origine pagana, nel loro passato disorientati da idoli muti. Non sono perciò costoro i veri deboli?

2.2. Scienza pericolosa per i deboli

In 1Cor 8,1, con l'espressione ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ, Paolo denuncia la «scienza» dei forti mostrando che essa non è una virtù[495] se non porta i credenti all'amore. Nello sfondo di questo contrasto tra scienza e amore i deboli appaiono come coloro che non ricevono né l'una né l'altro nella chiesa. È una insufficienza però anche l'ἀγνωσία (1Cor 15,34: ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν), l'«assenza di conoscenza» di Dio, la mancanza di «scienza». Dalla conoscenza di Dio deriva infatti, coerentemente con la novità del vangelo, un'etica di autentica libertà[496] per la chiesa di Dio. Ora però Paolo non loda la γνῶσις, come all'inizio della lettera in 1Cor 1-4 non ha lodato la «sapienza di uomini», perché né la sapienza né la scienza valgono quanto l'amore. La scienza conduce più ad un'affermazione di sé che all'edificazione di una chiesa e la sapienza può più facilmente rendere vana la parola della croce che servirla.

Dentro il «noi» dell'espressione πάντες γνῶσιν ἔχομεν in 1Cor

[494] Anche in 1Cor 4,10 l'aggettivo φρόνιμος è associato a ἰσχυρός in un parallelismo sinonimico. In 2Cor 11,16-19 è Paolo in veste di stolto che si difende dall'accusa di debolezza.

[495] «Scienza» come virtù? FILONE, *De Abrahamo* 26, considera al secondo posto il pentimento per gli errori commessi mentre la perfezione è al primo, proprio come il cambiamento dalla malattia (o dalla debolezza) alla convalescenza è secondario rispetto ad una buona salute, per cui conclude che quanto è continuo e perfetto nelle virtù è prossimo alla potenza divina.

[496] 1Cor 7,21.22.39 e soprattutto 9,1.19; 10,29; 12,13.

8,1 evidentemente c'è Paolo, un giudeo ellenista tra giudei ellenisti (1Cor 9,20). C'è soprattutto però un'affermazione[497] dei forti circa la preminenza che essi accordano alla γνῶσις[498] e che Paolo è costretto a limitare.

Il discorso sulla «scienza» era iniziato, positivamente, in 1Cor 1,5, allorché Paolo aveva riconosciuto presenti nella chiesa i doni della «parola» e della conoscenza (πάσῃ γνώσει) di Cristo[499]. Nella sua seconda occorrenza, però, in 1Cor 8,1, il senso di γνῶσις cambia in negativo (ἡ γνῶσις φυσιοῖ) e, d'ora in poi, con lo stesso significato ricorre in 1Cor 8,7 (οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις), in 1Cor 8,10 (ἐὰν γάρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γνῶσιν), in 1Cor 8,11 (ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῇ γνώσει[500]). Che cos'è dunque questa dottrina[501] il cui possesso fa sentire alcuni forti e la cui mancanza fa considerare altri deboli?

Nel contesto (1Cor 8-12) la «scienza» è articolabile almeno in tre contenuti fondamentali, che Paolo in linea teorica mostra di condividere: (a) la convinzione scritturistica dell'unicità di Dio (1Cor 8,4.6); (b) la convinzione della non esistenza di dèi e della vanità degli idoli; (c) la giustificazione a mangiare anche idolotiti, senza subirne danno. Si tratta di una esperienza teocentrica[502] con conseguenze universalistiche e liberatorie: nulla è da considerarsi profano, tutto di quanto creato da Dio è puro. Certamente Paolo, in quanto credente, la pensa così[503]. Tuttavia nella chiesa di Corinto alcuni non possiedono questa conoscenza ellenisticamente elabora-

[497] J. JEREMIAS, *Abba*, 273-274.

[498] Di solito, chi studia *1* e *2Corinti* nota due aspetti o caratteristiche della vita sociale e religiosa di Corinto che certamente hanno interessato Paolo; J.J. KILGALLEN, *First*, 8: «They are an acute sense of liberty or freedom and a dedication to the fruits of the mind, which is most visibly a dedication to philosophy. These two ideals can fit admirably with Christianity or can be its stiffest opponents».

[499] In 1Cor 1,2: ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει. Se con ἐν αὐτῷ era da intendersi ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ del precedente v. 4, ci si trovava di fronte a una «parola» e ad una «scienza» di credenti in Cristo. In 1Cor 1,6, questa «scienza» diventa subito τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ, «la testimonianza di Cristo» (o resa al Cristo?) che è già nella chiesa di Corinto come parte della sua identità. Ancora in questo versetto è da notare la frase ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν («si è rafforzata tra voi») riferita alla «testimonianza». L'espressione potrebbe già evocare i forti, o Paolo che ritiene che l'intera chiesa sia forte grazie alla «scienza» o conoscenza di Cristo.

[500] In 1Cor 12,8 (ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως) la γνῶσις ha però nuovamente il significato positivo della prima occorrenza (1Cor 1,5), non venendo annotata la pericolosità per la coscienza debole.

[501] Si tratta forse di quella conoscenza imperfetta (cf. 1Cor 13,11) o parziale (1Cor 13,9: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν) destinata a scomparire (1Cor 13,10: τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται) al contrario dell'«amore» che è maggiore di fede e speranza (1Cor 13,13: μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη)?

[502] T.C. EDWARDS, *1Corinthians*, 220. Essa si basa sulla bontà del Creatore e della creazione.

[503] At 11,9: Ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν σὺ μὴ κοίνου.

ta dalle Scritture. Perché? Paolo non lo dice, ma si mostra attento alle conseguenze morali di questo teocentrismo monoteistico scarsamente indicativo di un'autentica fede in Cristo[504] morto per il fratello debole (1Cor 8,11). Una scienza senza attenzione agli altri e senza amore gonfia solo d'orgoglio chi la possiede anziché edificare chi non l'ha ancora abbracciata.

Il verbo φυσιόω, «mi gonfio di orgoglio», «mi inorgoglisco vanamente» con cui Paolo specifica il primo effetto della «gnosi» è stato usato a questo proposito già in 1Cor 4,6[505], in rapporto alle diverse interpretazioni della Scrittura che i corinzi colgono tra la predicazione di Apollo e quella di Paolo[506]. Data la vicinanza dell'invito (ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε) alla triade di «saggi-forti-gloriosi»[507] presente in 1Cor 4,10, è impossibile non stabilire un contatto

[504] Alla «scienza» non è attribuibile quella potenza di Dio che Paolo riserva alla croce o a Cristo anche se crocifisso e considerato «cosa debole», «scandalo» o «cosa stolta» da chi, forse solo perché vi rinuncia, si potrebbe ritenere forte o sapiente (1Cor 1,23-25). La «scienza» di alcuni di Corinto può essere un ritorno al passato, avendo essi forse già dimenticato che Cristo è morto per l'altro (1Cor 8,11) anche se «peccatore» e debole (Rm 5,6.8). Nella «teologia» senza amore Paolo forse nota l'assenza di Cristo che egli menziona volutamente in 1Cor 8,6 come pantocratore (καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός δι' οὗ τὰ πάντα). La prospettiva di Paolo è anzi trinitaria (1Cor 7,40: δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν; 1Cor 12,3: οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει, Ἀνάθεμα Ἰησοῦς). L'essere cristiani può anche essere diverso dall'essere persone di «scienza» o anche teologi. Ricordarsi di Cristo-messia crocifisso-risorto (1Cor 15,12-13 e 2Cor 13,3-4) dinanzi ai deboli sembra per Paolo fondamentale come potrebbe esserlo un regolamento costitutivo della chiesa. Anche se si è teologi formalmente corretti, non si è cristiani se ci si dimentica di Cristo nel rapporto con gli altri. Si è «scienziati» o «teologi» scarsi nella verità di Cristo – che abbonda in Paolo (2Cor 11,10: ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί) – anche se si sa qualcosa su Dio a proprio vantaggio. Nella discussione con i forti, forse ancora una volta Paolo potrebbe ripetere che la potenza di Dio che salva i credenti è nella parola della croce (1Cor 1,18).

[505] Qui Paolo si trovava a disagio, perché contrapposto da alcuni, dai forti-prudenti-gloriosi di 1Cor 4,10, specialmente ad Apollo.

[506] Che può significare questa strana citazione: «Non oltre ciò che è *scritto*» associata all'invito a imparare da «noi»? Se non si tratta di una interpolazione o una semplice inserzione di un copista, e se si può attribuire a Paolo, richiama alcuni a un'osservanza precisa delle Scritture. Questa espressione (τὸ Μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται) potrebbe però essere una glossa di un secondo copista, cf. *NTAB* 425: «The Μή has been written above the letter A (in the Greek word ἵνα commenting a previous mistake and correction made by another copyist who had simply omitted the Μή and then added it on the top of the Greek letter A in the word ἵνα)».

[507] Già esortati in 1Cor 3,21 a non vantarsi di altri personaggi — ὥστε μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις — prendendo posizione a favore di uno contro l'altro tra Paolo, Apollo e Cefa. Lo scegliere appunto, o il prendere una posizione per uno e l'opporsi all'altro non presuppone una «scienza» o la convinzione di sapere più dell'altro? A sua volta, l'espressione finale (ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ...) di 1Cor 4,6 era in relazione anche con un'altra, simile: ὥστε μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις, di 1Cor 3,21, evocando così un avvertimento anticipato già in 1Cor 1,19-20. In questi versetti, di scena era il γραμματεύς, «scriba» giudeo, come è probabile nel contesto originale letterario della citazione da Isaia. «Dov'è il sapiente? Dov'è lo scriba? Dove il ricercatore di questo mondo?» — sono domande retoriche, servendo a mostrare la «stoltezza» di taluni «scienziati» o «teologi» o «sapienti» che siano, nella chiesa di Corinto.

di questi forti vanitosi con una cultura biblica, che se è vanto per loro è pericolo per fratelli di loro meno colti.

In sostanza, in 1Cor 8 soprattutto, Paolo conferma un suo giudizio di valore per la gnosi dei forti. Aggiunge però che, se pure essa consista di un'interpretazione liberante della Scrittura, diventa ingombrante come l'orgoglio se non porta all'edificazione di tutti in una sola chiesa. La teologia biblica dei giudei ellenisti di Corinto è dunque un potenziale[508] per la crescita della chiesa ma solo nella misura in cui diventi un collante d'amore tra «forti:deboli» e il vangelo[509] di Cristo crocifisso in debolezza per il fratello debole. Perciò una conoscenza di Dio che ignorasse la parola della croce non diventerebbe che uno strumento[510] di divisione. Di fatto, in 1Cor 8 la «scienza» non è teologia[511] della croce e Paolo ritiene che sia l'«amore»[512] la più vera forza[513] costruttiva della chiesa.

[508] Infatti Paolo parla della γνῶσις come di un carisma, alla pari della «parola» in 1Cor 1,5; 12,8 e assieme alla «rivelazione» in 1Cor 14,6.

[509] Cf. 1Cor 10,29 con 2Cor 3,17, e con Gv 8,32.

[510] La conoscenza del forte gravita attorno alla nozione di «oggetto», mentre l'amore considera l'altro come un «soggetto»; GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium Vitae*, 23: «Nella prospettiva materialistica [...], le relazioni interpersonali conoscono un grave impoverimento. [...] Il criterio proprio della dignità personale — quello del rispetto, della gratuità e del servizio — viene sostituito dal criterio dell'efficienza, della funzionalità e dell'utilità: l'altro è apprezzato non per quello che "è", ma per quello che "ha, fa e rende". È la supremazia del più forte sul più debole». Per questo Paolo sottolinea il fatto che il forte dà troppa importanza a quella «scienza» di Dio (1Cor 8,3) che al debole manca.

[511] La «scienza» teologica non è di vantaggio per la chiesa, se anziché edificarla ne distrugge l'unità.

[512] Senza l'ἀγάπη, che non si gonfia (1Cor 13,4: οὐ φυσιοῦται), egli stesso è «niente» (1Cor 13,2). Tra «scienza» e «amore» egli stabilisce un legame che è essenziale rispettare. Già del resto in PLATONE, *Symposium* 207b, la coppia «debole:forte» ricorreva in un contesto d'amore: persino le bestie, diverse per quantità e qualità della forza, sono disposte ad accoppiarsi e a cercare insieme il cibo per i cuccioli a favore dei quali sono pronte a sostenere le più dure battaglie — schierandosi τὰ ἀσθενέστατα τοῖς ἰσχυροτάτοις, «le più deboli contro le più forti». Non necessariamente dunque una distinzione in deboli e forti in base alla «scienza» dovrebbe comportare un conflitto. Ancora in PLATONE, *Lysis* 215d, la nostra coppia serve per affermare che le cose o le persone tra loro più simili nutrono solitamente invidia le une per le altre; mentre l'amicizia tra loro la cercano i diversi, dal momento che il povero ha bisogno di diventare amico del ricco e «il debole del forte» (τὸν ἀσθενῆ τῷ ἰσχυρῷ).

[513] Tra i temi «amore» e forza ci sono esempi di correlazione nel *Cantico*. Le forze dei campi sono agili cervi e gazzelle; non devono risvegliare l'amata ma collaborare con l'innamorato. In sessanta tra gli uomini più forti (δυνατός: Ct 2,7 e 3,5: צביה-אילה - δύναμις-ἰσχύς. queste forze sono animali o è la natura in generale) d'Israele fanno scorta alla lettiga di Salomone, ma solo il collo dell'amata è come la torre di David da cui pendono gli scudi di questi forti (βολίδες τῶν δυνατῶν: Ct 4,4). Perché forte è l'amata e a lei l'innamorato confessa che come la morte è possente (κραταιά: Ct 8,6) l'amore (ἀγάπη) e dura (σκληρός: Ct 8,6) come gli inferi la gelosia. Nel *Cantico*, la forza è dunque la passione amorosa (ἀγάπη) e debole sarebbe il più forte guerriero se senza amore. Tra innamorato e innamorata corre come un fiume una forza che non si riesce a spegnere. Nella LXX il termine ἀγάπη è presente 19 volte in 18 versetti, di questi 10 sono nel *Cantico*.

2.3. Passato condizionante

Come non rinnega la gnosi dei forti, Paolo rispetta anche le radici culturali dei deboli. Facendosi come loro (1Cor 9,22) ne prende in considerazione anche le origini culturali e religiose: alcuni, per una *consuetudine* fino al presente con gli idoli, mangiano carne come se si trattasse di carne consacrata agli idoli (1Cor 8,7: τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν) e la loro coscienza, debole com'è, si deteriora.

Già da questo testo si deduce: (a) il rispetto di Paolo per i deboli; (b) un parallelismo tra la gnosi dei forti e la συνήθεια dei deboli; (c) che i deboli sono credenti in Cristo ma di origine pagana[514]. Senza queste radici greche anziché giudaiche, essi non sarebbero necessariamente migliori dei forti[515].

Anche a Paolo però i deboli appaiono deboli per l'assenza in essi di una profonda quanto necessaria assimilazione a livello emotivo[516] ed etico del credo giudaico nell'unico Dio. La loro συνήθεια è sì già una «conoscenza» religiosa, ma ad un grado meno intellettivo, ed è diversa se non opposta alla dottrina ortodossa dei forti. Come «affektive Substruktur» o «Lebensgeschichte»[517] essa costituisce, da parte di alcuni credenti, l'appoggio psicologico per iniziare un conflitto con altri credenti emotivamente più liberi.

Una «consuetudine» o «abitudine» a venerare o temere gli dèi e i molti signori (1Cor 8:5: ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί) è diventata criterio morale o regola interiore talmente esigente che il debole non può comportarsi con la stessa «libertà» del forte (1Cor 10,29). Restando legato emotivamente al suo passato religioso, che pure egli ha abbandonato credendo nel vangelo, il debole si scandalizza dei forti. Il comportamento libero del forte riporta il debole in-

[514] F. GODET, *Commentaire*, II, 20-21; J. MURPHY-O'CONNOR, «Freedom», 16-19. Per Godet, i deboli sarebbero dei cristiani poco sicuri di sé, gentili o giudei che siano stati (p. 61). Per J.C. HURD, *The Origin*, 144, i deboli possono essere tanto di origine gentile che giudaica (p. 123), potendosi parlare, di due tipi di deboli, appunto gentili-cristiani e giudeo-cristiani (p. 124), ma entrambi appartenenti alla classe sociale più bassa (p. 128).

[515] Quel che conta per Paolo non è il passato, che può essere accettato com'è (1Cor 7,20-24), ma l'essere diventati una creazione nuova in Cristo (2Cor 5,17). Paolo accetta che la chiesa di Corinto provenga da un mondo multiculturale e multietnico, anche per il semplice fatto che la chiesa si sta espandendo proprio grazie a lui in posti diversi per lingua e tradizioni religiose. Forti e deboli dovranno imparare a convivere in una chiesa diversa per origine storica, sia essa a Corinto o a Roma, senza rigidità o sopravvento di una cultura sull'altra, ma accogliendosi reciprocamente (Rm 14,1.3; 15,7).

[516] J. MURPHY-O'CONNOR, «Freedom», 16-19

[517] A. SCHREIBER, *Die Gemeinde*, 164.

dietro con la memoria. Proprio per questo alcuni credenti di origine pagana sono deboli: perché in un modo o nell'altro dipendono troppo dall'ambiente che li circonda e in cui sono vissuti fino ad ora. Pur appartenendo adesso all'unica chiesa di Dio essi non sono ancora in grado di trarre tutte le conseguenze eticamente liberanti della loro nuova fede in Dio e in Cristo, perché essa non è robusta.

Se però è indubbio che la συνήθεια τοῦ εἰδώλου[518] è ciò che rende debole il debole come la gnosi rende forte il forte, non necessariamente tale consuetudine religiosa nei riguardi dell'idolo caratterizza esclusivamente fratelli provenienti dal paganesimo. Fino a che punto la συνήθεια evoca davvero solo un mondo greco-pagano[519]? È difficile infatti immaginare un giudeo, per quanto ellenista e convertito alla libertà del vangelo, che sia così libero da permettersi di andare a convito in un tempio di idoli[520] dietro invito di qualche suo vecchio amico pagano, e mangiare tranquillamente qualsiasi carne pur consapevole che è stata immolata a idoli[521]. Eppure Paolo esorta il forte a non fare tutto ciò che più facilmente s'addice a un qualche credente di origine pagana particolarmente colto e libero. Si ripropone così nuovamente una domanda la cui risposta era sembrata evidente: è forte davvero il credente di origine giudaica che ha la «scienza», o non piuttosto il credente di origine greca altrettanto colto ma forse più libero?

Con συνήθεια τοῦ εἰδώλου Paolo annota semplicemente che un'abitudine o consuetudine nel comportamento passato è più condizionante di una teologia teorica, e che, stante l'oggettiva difficoltà di rompere definitivamente con il proprio ambiente d'origine, sia esso stato giudaico o greco-pagano[522], i forti devono assumere qua-

[518] «Die συνηθείᾳ τοῦ εἰδώλου des früheren Heiden ist der Schlüssel zu dem Verhalten der "Schwachen" in Korinth», M. RAUER, *Die «Schwachen»*, 39; A. SCHREIBER, *Die Gemeinde*, 164.

[519] Secondo At 15,20-21.29, a cristiani probabilmente provenienti dal paganesimo e che si comportano evidentemente in modo disinvolto, o da forti, dall'assemblea di Gerusalemme si chiede esplicitamente di astenersi da cibi offerti agli idoli, evidentemente per rispetto a chi, per un'abitudine (συνήθεια) di violento rigetto che caratterizza ancora i seguaci di Mosè di fronte all'idolatria, resterebbe scandalizzato.

[520] Si legga il discorso di Giacomo in At 15,20-21. È per i giudei che certi tipi di carne e l'idolatria costituiscono un problema di convivenza tra pagani.

[521] Per H. CONZELMANN, *Erste Brief*, 62, i deboli non costituirebbero né un gruppo chiuso, né sarebbero giudeo-cristiani; sarebbero semplicemente deboli. D'accordo con A. SCHREIBER, *Die Gemeinde*, 165: «Eine Aufteilung der "Starken" und der "Schwachen" auf Judenchristen und Heidenchristen scheint zu einfach zu sein». Prima di Schreiber, questo era anche il pensiero di E. DOBSCHÜTZ, *Die urchristlichen*, 53.

[522] È necessario reinterpretare tradizioni e «scienza», per assimilare la novità del vangelo; Mt 9,17: ἀλλὰ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς.

le principio morale il rispetto della coscienza altrui[523]. Se συνήθεια suppone una dipendenza emotiva dal passato, un sapere che porti solo ad un'affermazione del diritto del forte (1Cor 8,9: ἡ ἐξουσία ὑμῶν) o della propria libertà (1Cor 10,29: ἡ ἐλευθερία μου), essa rappresenta un concetto distante dall'accoglienza della parola della croce – unica autentica manifestazione salvifica della potenza di Dio – e come tale va rigettato.

In breve non si hanno in 1Cor 8-10 indizi sicuri per affermare che i deboli siano *tutti* di origine pagana[524] e che i forti siano *tutti* di origine giudaica. Di fatto né gli uni né gli altri, quando Paolo scrive, sono maturi nella fede nell'unico Dio.

2.4. Primato della coscienza?

Dopo l'esercizio di una teologia biblica più propria a giudei e assieme alla consuetudine con gli idoli che non sembra un'esclusiva dei greci, un'altra zona di conflitto tra deboli e forti è la coscienza personale. Etimologicamente il sostantivo συνείδησις risulta imparentato con οἶδα, «conosco», «so», e anche con ὁράω, «vedo»[525] «percepisco». Scienza e coscienza quindi si somigliano. La συνείδησις[526] è letteralmente l'essere o il diventare consapevole di qualcosa e insieme il sapere che cosa fare. Tale consapevolezza è prima ancora la capacità che sia i forti che i deboli hanno di rapportarsi a sé e agli altri attraverso un processo continuo di apprendimento.

[523] Di fatto la «scienza» dei forti, non evangelica se è senza l'amore di Cristo per il debole, non condiziona meno né fa meno danni della vecchia συνήθεια τοῦ εἰδώλου che ancora condiziona l'attuale modo di pensare e di comportarsi dei deboli.

[524] J. DUPONT, *Gnosis*, 282-327, sostiene che i deboli siano dei giudeo-cristiani. Contrario a questa ipotesi è, per es., R. BULTMANN, *Gnosis*, 10-26. Per H. CONZELMANN, *Erste Brief*, 175, i deboli non sono né giudeo-cristiani né un gruppo, ma sono semplicemente deboli.

[525] X. JACQUES, *Index*, 38, associa non solo συνείδησις con εἶδον - ὁράω, «vedo» e οἶδα, «so», ma anche con εἴδωλον, «idolo». Tale associazione si trova esplicitata, per es., anche in 1Cor 8,1.10, dove si nota come «coscienza», per Paolo, sia aderente a «conoscenza» o «scienza».

[526] Paolo non usa mai questo termine in Rm 14-15 dove anche si parla di deboli e forti, ma lo usa comunque altrove in Rm: 2,15; 9,1; 13,5. In Rm 2,15 συνείδησις è riferita ai pagani (Rm 2,14) ed è associata a καρδία, il cuore, e a λογισμοί (in Rm 14,1 διαλογισμοί indica i ragionamenti o i dubbi del debole), i ragionamenti: appare come il luogo, interiore, del pensare, o un organo capace di critica che attesta (συμμαρτυρούσης) la via di Dio ai pagani, che non hanno una legge come i giudei ma sono legge a sé stessi (Rm 2,14). In Rm 9,1 Paolo parla invece della propria συνείδησις che egli chiama a testimone (συμμαρτυρούσης) della sua sincerità nella predicazione, e questa volta egli associa συνείδησις allo spirito. Il ragionamento, o il giudizio della coscienza, sembra qui coincidere con la presenza dello spirito.

Il termine συνείδησις ha molte implicazioni etiche: può definire il senso morale, ossia la capacità di distinguere il bene dal male, le proprie tradizioni e abitudini religiose dalla fede in Cristo, il vangelo dalla sapienza greca o dalla «scienza». Se non è in grado di operare con lucidità queste distinzioni essa, appartenga al forte o al debole, è una «coscienza debole», e anche qualora fosse accompagnata da cultura, «diritti»[527] e «libertà» individuali, resterebbe solo uno strumento atto a giustificare che si faccia ciò che si vuole[528], e a imporre le proprie opinioni come convinzioni indiscutibili.

Né la gnosi, né i «diritti» e le «autorità»[529] e le «libertà»[530] che i forti possano arrogarsi secondo la propria coscienza, né la «coscienza debole», corrispondono perfettamente ad una «fede» – quella conoscibile per mezzo della parola della croce di Paolo – che

[527] In 1Cor 9,4, Paolo parla della sua stessa ἐξουσία apostolica, il «diritto» o la «libertà» che presume di possedere come gli altri apostoli, di mangiare e bere a spese della chiesa. L'ἐξουσία in 1Cor 9,5 indica invece la liceità di portare con sé una donna nello svolgimento del proprio ministero. Coerentemente, in 1Cor 9,6, ἐξουσία è il suo diritto-dovere di apostolo, a essere sollevato da compiti diversi dall'evangelizzazione e di essere per questa economicamente sostenuto. È un suo «diritto», in 1Cor 9,12, poter condividere i beni materiali dei corinzi con i quali ha condiviso i suoi beni spirituali annunziando loro, la prima volta, il vangelo. Di questo «diritto al sostentamento», in 1Cor 9,18 egli però dice di non avvalersi. Il gesto di generosità nel cedere i propri diritti diventa esempio di comportamento per i forti nei confronti dei deboli.

[528] Per E.B. ALLO, *Première Épître*, 204, ἐξουσία avrebbe più un colore razionalista e stoico che gnostico. I forti sono «liberali» che, per provare di essere superiori, provocano i deboli.

[529] Riferendosi ad una propria ἐξουσία, o a più di un diritto che egli ha come apostolo (1Cor 9,4.5.6.12.18) Paolo tocca, indirettamente, il problema di un'autorità nella chiesa. Esiste già una qualche gerarchia a Corinto diversa da quella dei forti? Il termine ἐξουσία è un indizio che se c'è, il potere lo esercitano i forti almeno sulle coscienze deboli. Per G. THEISSEN, *Social Setting*, 137, sono i forti, una minoranza, le guide spirituali della chiesa. Alcuni mostrano di fare riferimento ad Apollo o a Cefa, ma è Paolo che si ripresenta di diritto come l'unico arbitro tra deboli e forti, o come padre e non solo un «pedagogo» (1Cor 4,15). A questo proposito, nel NT solo Paolo usa il termine παιδαγωγός (Gal 3,24-25), evocando la legge giudaica.

[530] Alla ἐλευθερία individuale o di un gruppo, Paolo accenna già nella prima domanda che pone in 1Cor 9,1, riferendosi però a sé stesso: «non sono forse io libero (ἐλεύθερος)?». Il fatto che questa affermazione sia in forma di domanda, rivela una percezione di Paolo circa atteggiamenti di credenti, i forti, che dubitano di lui. Probabilmente dubitano che egli possieda la «scienza» e che perciò sia realmente uno di loro, o un autentico apostolo. Nella sua autodifesa, in 1Cor 9,8-10, Paolo cita la legge di Mosè per giustificare il suo diritto al sostentamento come apostolo: sono ancora i forti, che hanno la «scienza» delle Scritture, quelli a cui pensa. L'ἐλευθερία è infatti una conseguenza razionale, a livello etico, della conoscenza dell'unicità di Dio, che renderebbe lecito mangiare di tutto e ovunque, anche in templi di idoli (1Cor 8,10) che sono un nulla (1Cor 8,4). Nè però in 1Cor 10,29, l'unica volta in cui ἐλευθερία esplicitamente ricorre come sostantivo nella *1Corinti*, nè altrove, Paolo si premura di spiegare, ai forti, che cosa essa sia. Certamente, più che una conseguenza della sua predicazione, questa libertà è un corollario di un giudaismo ellenizzato, o anche di una sapienza greca aperta sui diritti individuali di alcuni che agiscono ancora in base a convinzioni vecchie, non aggiornate al vangelo. Sia l'ἐλευθερία che l'ἐξουσία costituiscono un'autodifesa di chi, affermando la liceità di quel che dice, mostra di disinteressarsi della chiesa.

non si basi più su una sapienza o su tradizioni di «uomini» ma sulla potenza di Dio. Neppure la coscienza, che tanto somiglia alla scienza, può dunque essere considerata una regola insindacabile[531] di comportamento per il credente.

3. Lessico della coppia

Si è già detto che non esiste alcuna coppia formale del tipo «deboli:forti» in 1Cor 5-14 e fino a 1Cor 15,43. I suoi due elementi sono però sparsi qua e là in diversi versetti. Ci sembra utile farne un elenco per meglio intendere l'estensione e i limiti del conflitto, nonché le proposte avanzate da Paolo per arginarlo o superarlo.

3.1. Potere di Paolo (1Cor 5,4)

L'elemento forte della coppia è quello che si incontra per primo nella sezione 1Cor 5-14. La δύναμις di un Paolo lontano è associata a quella della chiesa che si riunisce in assemblea a Corinto «nel nome del Signore [nostro] Gesù, essendo riuniti voi e il mio spirito con la *potenza* del Signore nostro Gesù»[532].

Questo testo fa parte di una sezione intitolabile «disordini a Corinto» (1Cor 5,1-6,20) in cui Paolo presuppone, positivamente, «the importance of the body»[533]. Più esattamente si tratta di un

[531] Anche la coscienza è orgogliosa e distruttiva come la «scienza», se non decide in base all'amore (1Cor 8,1). Il Samaritano che agisce mosso da compassione fa meglio del sacerdote e del Levita che sono stati mossi a fuggire dal debole forse da una legge di purificazione: Lc 10,31-33.

[532] La *TOB* in *NTGI* 447 traduce δύναμις con «autorità»: «nel nome del Signore Gesù e con la sua *autorità*, in occasione di un'assemblea nella quale sarò spiritualmente fra voi». A. Robertson - A. Plummer, *1Corinthians*, 94, parafrasano diversamente: «In the Name of our Lord Jesus, when you are all assembled in solemn congregation and my spirit is with you armed with the effectual power of our Lord Jesus»; e «traducono» ancora diversamente e in modo più completo il pensiero di Paolo, a p. 98: «With regard to the man who has thus perpetrated the deed, in the name of our Lord Jesus Christ—you being assembled and *my* spirit with the power of our Lord Jesus Christ—to deliver such one to Satan».

[533] Per J. Murphy-O'Connor, «The First Letter», 803: «For Paul the body is the sphere in which commitment to Christ becomes real; there is no such thing as a purely spiritual Christianity».

giudizio contro un caso d'immoralità[534], precisamente un episodio d'incesto[535] che ha creato scandalo e sul quale la decisione deve ora essere presa con sollecitudine dall'intera comunità, e in essa soprattutto, presumibilmente, dagli uomini di scienza, cioè dai forti.

Oltre quindi alle divisioni e all'«orgoglio sapienziale»[536] la chiesa di Corinto soffre di un disordine dovuto alla reviviscenza del costume pagano. Venutone a conoscenza, Paolo adotta misure severe. Usa, a distanza e perciò non fisicamente, il bastone del comando (1Cor 4,21), e con esso attesta un esercizio della sua forte autorità[537] di apostolo. Interviene verbalmente ma con decisione, come e quando crede necessario farlo, anche se il tenore del testo non permette di capire il reale svolgimento dell'azione giuridica e penale in corso.

In questo contesto Paolo usa l'espressione: σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου. L'associazione di δύναμις al genitivo «del Signore», se indirettamente accenna all'origine del potere apostolico, direttamente è un'affermazione del «Signore» risorto. Ancora più in alto c'è Dio, per la potenza del quale Gesù vive e regna nella chiesa di Corinto.

Questa δύναμις «del Signore» è ora in Paolo, sta dalla sua parte. In quanto apostolo è lui quello autorizzato a manifestare la sapienza e la potenza di Dio nell'esercizio di un potere giudiziale[538].

«Nel nome del Signore» e «con la potenza del Signore» sono due «formule affini»[539] da cui risulta chiaro un appello alla δύναμις che è propria del Signore Gesù, per legittimare e dare efficacia operativa a una decisione che coinvolge Paolo lontano e la chiesa locale. Insieme discutono e giudicano nel nome di Gesù, e il verdetto sarà ratificato e rivestito della δύναμις del Signore contro ogni male.

Paolo quindi crede sia nell'efficacia di una sua parola comunicata per iscritto sia nell'efficacia di una sua presenza solo spirituale a

[534] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 73. A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 93, intitolano tutto il capitolo 5 «Absence of Moral Discipline» e lo sintetizzano: «There is a case of gross immorality among you, and your attitude towards it is distressing. Have no fellowship with such offenders».

[535] CEI 2458. Così J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 803: «A Case of Incest (5,1-8)».

[536] P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 70.

[537] P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 70, cita a giustificazione di questa «autorità» il potere di legare e di sciogliere di cui Gesù «ha dotato la chiesa (Mt 16,19; 18,18)».

[538] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 98, ritengono che l'espressione σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου «supplies a coefficient that is essential to the competency of the tribunal».

[539] Per R. FABRIS, *Prima Lettera*, 78.

Corinto. Crede nel suo potere di agire in «spirito»[540] senza tutta la presente fisicità della sua persona[541]. Questo è possibile perché è il Signore a manifestarsi potente in lui anche quando, come suo apostolo, egli è materialmente impedito a presenziare un'assemblea, che dovrà solo ratificare la decisione già presa a distanza dal padre della chiesa per il vero bene dell'incestuoso e della chiesa stessa.

3.2. Potere di risuscitare (1Cor 6,14)

La «tentazione dell'impudicizia»[542] o di «casual copulation»[543], e soprattutto un invito a fuggire l'immoralità sessuale[544] è l'argomento principale del contesto (1Cor 6,12-20) di un'altra occorrenza di δύναμις in 1Cor 6,14: «Dio poi risuscitò il Signore e risusciterà anche noi per la sua potenza». Qui il «Signore» risuscitato è ancora Gesù morto in croce.

L'interlocutore immediato pur se anonimo di Paolo in questo vivace dibattito con botta e risposta[545] sembra essere ancora il forte che nel v. 12, appellandosi alla propria ἐξουσία (1Cor 8,9: ἡ ἐξουσία ὑμῶν) e «libertà» (1Cor 10,29: ἡ ἐλευθερία μου), sostiene una sua tesi in fatto di etica: Πάντα μοι ἔξεστιν[546], «tutto mi è lecito». A questa frase reclamistica della libertà di coscienza in bocca ad un suo

[540] Paolo non mostra qui di credere alla forza o debolezza degli «spiriti». Né si sdoppia per essere in un posto con il corpo e a Corinto con lo «spirito». Paolo considera l'uomo completo se è in tre dimensioni: corpo o carne (1Cor 5,5), spirito e psiche o anima (ψυχή) (1Ts 5,23; 1Cor 15,45), ma è convinto che il suo «spirito» può agire anche separatamente dal suo corpo solo grazie alla δύναμις del Signore che gli è stata data.

[541] In 2Cor 10,10 Paolo è accusato di essere debole quando è a Corinto.

[542] Per P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 78

[543] Per J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 804.

[544] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 74. A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 120, intitolano la pericope 1Cor 6,12-20: «The Subject of Fornication in the Light of First Principles» e la sintetizzano: «Christian freedom is not licentiousness. Our bodies were not made for unchastity. The body is a temple of the Spirit».

[545] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 85, aggiunge: «sullo stile della diatriba».

[546] Queste parole sono di Paolo, per A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 121, ma «they may have been current among the Corinthians as a trite maxim. If so, the Apostle here adopts them as his own, adding the considerations which limit their scope». Riguardo però al sintagma μοι ἔξεστιν, a p. 122, riportano semplicemente un commento altrui: «*Saepe Paulus prima persona singulari eloquitur, quae vim habent gnomes; in hac praesertim epistola, v.* 15, viii.7, viii.13, x.23, 29, 30, xiv.11 (Beng.)». Commentano, accettando quest'annotazione di J.A. BENGEL (Tübingen, 1742; 3rd ed. London, 1862) e aggiungono: «The saying applies to all Christians. On its import see J. KAFTAN, *Jesus u. Paulus*, pp. 51,52». Per tutti questi commentatori non è in questione uno stile della diatriba.

interlocutore Paolo contrappone due limitazioni precise. La prima è desunta dal criterio dell'utilità (1Cor 6,12: ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει[547]); la seconda è autolimitazione della libertà[548]: «ma io non mi lascerò dominare da nulla».

È a questo punto che l'interlocutore[549] si esprime sulla intrinseca reciproca relazione tra cibo e ventre: il cibo è per il ventre e il ventre per il cibo (1Cor 6,13), implicando l'applicazione di questo medesimo criterio al rapporto tra corpo dell'uomo e pratica della prostituzione[550]. Paolo risponde subito, nello stesso v. 13, che il *corpo* non è per l'impudicizia ma per il Signore e il Signore è per il corpo. Ad ogni elemento della tesi dei forti, circa la loro libertà rispetto al cibo e rispetto all'esercizio della sessualità, e quindi rispetto a tutto il proprio corpo, Paolo ribatte rapportando strettamente il corpo del credente a Cristo e a Dio. Se anche i nostri corpi risusciteranno è perché Dio considera importante ogni atto fatto al corpo e con il corpo. Il destino di un credente in Cristo è la risurrezione, perché Dio che risuscitò il Signore risusciterà anche «noi» διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

In questo contesto sull'importanza etica non solo del corpo Paolo riconosce la δύναμις di Dio che è prima di quella di Cristo. È la potenza di vita che si rivela in pienezza nella debolezza, attuandosi anche nel nostro corpo morto. Con il loro corpo debole perché corruttibile e disonorato dalla morte (1Cor 15,42-44) i credenti in Cristo sono i primi destinatari di un'azione di Dio che li risusciterà con la sua δύναμις allo stesso modo in cui risuscitò Cristo.

3.3. Libertà possibile (1Cor 7,21)

L'azione di Dio meglio riconoscibile nel recente passato della chiesa di Corinto è stata la «chiamata» di persone d'ogni classe e

[547] Verbo che Paolo usa cinque volte nella corrispondenza con i corinzi (ancora in 1Cor 10,23; 12,7; 2Cor 8,10; 12,1): è per R. FABRIS, *Prima Lettera*, 85, «tipico dei maestri di etica stoica».

[548] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 85, aggiunge: «in cui riecheggia ancora il modo di sentire e di esprimersi dell'ambiente stoico».

[549] Per P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 79, si tratta di un «obiettante» che rivela «una mentalità gnostica: tutto ciò che è nell'ordine della materia e dei sensi è privo di vero significato, e prova ne è la sua futura distruzione da parte di Dio».

[550] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 85, cita a questo proposito PLUTARCO, *Solon*, 31, perché pensa alla «pratica della prostituzione da parte di alcuni cristiani maschi di Corinto»; a riguardo ricorda che nell'ambiente greco-romano era tollerata la pedofilia o pederastia, l'amore con i fanciulli; PLUTARCO, *Moralia*, 751a.

soprattutto di deboli. In 1Cor 7,21 Paolo ricorda ancora quelle origini umili: «schiavo fosti chiamato: non t'importi, ma se puoi diventare libero piuttosto approfitta[ne]»[551]; si rivolge agli ultimi del mondo, come erano gli schiavi. Non è chiaro però che cosa egli ora consigli loro, utilizzando δύναμαι[552], il «potere, l'essere capace» di restare ancora stoicamente degli schiavi[553] – e nel caso per dimostrare che cosa? – o di diventare liberi.

In 1Cor 7,15 Paolo ha già riconosciuto al credente, fratello o sorella, la *possibilità* di separarsi, perché οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις: nei matrimoni misti tra credenti e non credenti nessuno è schiavo dell'altro. Liberi in Cristo però significa non dover essere più «schiavi» di nessuno? Paolo ha anche ordinato: ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω, che ognuno rimanga nella condizione in cui si trovava nella chiamata (1Cor 7,20).

Quanto sia irrilevante in quale situazione socio-legale ci si trovi quando si inizia a credere nel vangelo è chiarito dalla natura stessa della chiamata di Dio, elezione che raggiunge gli individui in qualsiasi condizione, schiavi o liberi, deboli o forti, sa-

[551] La *TOB* traduce: «metti piuttosto a profitto la tua condizione di schiavo» (*NTGI* 451); R. FABRIS, *Prima Lettera*, 91, traduce l'intero versetto: «Sei stato chiamato da schiavo? Non curartene. Ma se anche puoi diventare libero, approfittane piuttosto». Nel commento fa notare l'ambiguità, dell'«imperativo senza oggetto che può essere integrato in due modi: "Approfitta piuttosto per diventare libero", oppure: "Approfitta per restare schiavo". Esiste una terza possibilità: leggere l'imperativo nella forma assoluta, senza specificazione dell'oggetto, com'è nel testo dettato da Paolo. Allora il senso potrebbe essere questo: "Ma se anche puoi diventare libero, approfitta per vivere nella tua condizione di chiamato"». Questa terza ipotesi è quella che risponde meglio al contesto generale.

[552] Cf. LSDict, nei primi due significati di questo verbo registrati in greco classico: «(1) *to be able, capable, strong enough to do*, Ζεὺς δύναται ἅπαντα sc. ποιεῖν Od.; (2) *to be able*, i.e. *to dare or bear to do a thing*, οὐδὲ ποιήσειν δύναται Od.; οὐκέτι ἐδύνατο βιοτεύειν Thuc.» Per l'interpretazione di δύναμαι in 1Cor 7,21, cf. A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 147: «It is remarkable that the Apostle's advice is interpreted in opposite ways. He says, "Rather make use of it". Make use of what? Surely, τῷ δύνασθαι ἐλεύθερος γενέσθαι, the *possibility* of becoming free».

[553] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 805: «"But even if you can become free, remain the more readily as you are" (Conzelmann)». J. Murphy-O'Connor trova preferibile (con A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 147: «But still if thou canst also become free, rather make use of it than not») che ciascuno si approfitti della libertà offertagli, anche perché, «a slave... had no choice in the matter of manumission; it was a change of status over which he had no control». Diverso e più articolato è il ragionamento di P. ROSSANO, *Lettere* (1979[3]), 88 che così commenta 1Cor 7,21: «La conversione alla religione ebraica esigeva nel candidato come condizione preliminare l'uscita dallo stato di servitù: *impossibile* osservare la legge del sabato e le prescrizioni levitiche [...] rimanendo nella condizione sociale della schiavitù. [...]. Già S. Giovanni Crisostomo conosceva l'interpretazione, condivisa ancora modernamente, che vuole vedere qui un invito ad "approfittare della possibilità di rendersi liberi": ma il contesto esclude tale opinione, che sembra sottesa di spirito apologetico».

pienti o ignoranti. Vocazione e scelta manifestano la potenza sovrana di Dio, che può chiamare all'essere (importanti) cose che non sono.

Se dunque si dà l'occasione di *potere* diventare libero a uno schiavo credente, che cosa egli deve fare per meglio esprimere la sua fede in Cristo? Paolo dice semplicemente di approfittare della *nuova* situazione che è quella di «chiamato» «comprato» a caro prezzo, senza dover più diventare «schiavi di uomini» (1Cor 7,23: μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων): perché chi è stato chiamato nel Signore quando era uno «schiavo» (δοῦλος) è ora diventato liberto del Signore (ἀπελεύθερος κυρίου); similmente il libero (ὁ ἐλεύθερος) che è stato chiamato è diventato uno «schiavo», ma «di Cristo» (δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ) (1Cor 7,22).

Nuova realtà è che i credenti in Cristo crocifisso, di qualunque origine, grazie alla fede nella parola della croce gli appartengono intimamente. Qualsiasi altra relazione che compromettesse questa appartenenza totale al Signore intaccherebbe la «libertà», che è segno rivelatore della presenza del «Signore» (2Cor 3,17: οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία): Egli infatti governa liberando tutti i suoi, siano essi stati prima schiavi o uomini liberi.

La libertà in Cristo è disponibilità di ciascuno anche a farsi per il Signore «schiavo» di tutti (1Cor 9,19: Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα). Questo non è soltanto un diritto di qualcuno colto o forte come l'apostolo, ma dovere di chiunque, anche del debole che crede in Cristo che da Signore si è fatto debole. Ciascuno, in quanto credente in lui, *può*, nel senso che ne ha il diritto e dovere, essere libero, più di quanto possa credersi tale il forte grazie alla sua «scienza». Tutti sono liberi da quando Dio ha fatto di essi i suoi eletti, convocandoli nella sua chiesa.

3.4. Coscienza debole (1Cor 8,7.9-12)

L'elemento debole della coppia «debole:forte» si concentra in 1Cor 8,7 (ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενής), e nei successivi v. 9 (πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν), v. 10 (ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος), v. 11 (ὁ ἀσθενῶν), v. 12 (τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν). Questo capitolo inizia trattando dell'«aspect théorique» (1Cor 8,1-6) delle «carni

immolate agli idoli»[554], «les idolothytes» (1Cor 8,1-11,1)[555] disponibili sul mercato[556] e la «partecipazione ai banchetti sacri»[557] – un problema che sorge in ambiente pagano[558].

Paolo inizia (1Cor 8,1-13) e conclude (1Cor 10,23-11,1) accennando all'abitudine di «mangiare» idolotiti, facendo intravedere un problema connesso con la crisi di coscienza di alcuni credenti e con l'affermazione del proprio diritto o libertà di coscienza da parte di altri. I corinzi si sono divisi: possono gli idolotiti consumarsi senza praticare con ciò l'idolatria? Quale atteggiamento si deve tenere circa questo speciale tipo di carne? La teoria è approfondita in 1Cor 9,1-10,22, nell'esame di argomenti apparentemente estranei. Qui Paolo in sostanza risponde che il credente forte in Cristo è libero, ma l'amore esige ch'egli rispetti le convinzioni dei deboli evitando di scandalizzarli (1Cor 8,13: σκανδαλίσω)[559], di forzarli (1Cor 8,7: μολύνεται), ferendo gravemente (1Cor 8,12: τύπτοντες) fino alla rovina il fratello con coscienza debole (1Cor 8,11: ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν).

3.5. v. 7: ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενής

I deboli, «alcuni», sono esplicitamente indicati la prima volta in questo contesto solo a partire da 1Cor 8,7, in una risposta che Paolo dà ai forti: «ma non in tutti [c'è] la scienza: alcuni infatti per la

[554] P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 96. *NTGI* 453, ha il titolo: «Le carni sacrificate agli idoli» per tutto e solo 1Cor 8. A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 162, hanno invece: «VIII.1-XI.1 Food Offered to Idols» e distinguono come sottosezione «VIII.1-3. General Principles», sintetizzando: «An idol represents nothing which really exists. Consequently, eating what is offered to such a nonentity is a matter of indifference: yet, in tenderness to the scruples of the weak, we ought to abstain from eating».

[555] *BJ* 1655, che spiega: «Les idolothytes sont les viandes des animaux sacrifiés aux idoles et dont le surplus, non utilisé aux banquets sacrés, était vendu au marché, [1Cor 10,25], ou consommé dans les dépendances du temple, [1Cor 8,10]».

[556] Si ritiene che gli «idolotiti» fossero disponibili ma soltanto dopo grandi feste pubbliche, quando i sacerdoti vendevano quel che avanzava della carne delle vittime a cui essi avevano diritto: J. CASABONA, *Recherches*, 28-38. La tesi di Casabona è condivisa da J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 806.

[557] Così intitola 1Cor 8,1-11,1 R. FABRIS, *Prima Lettera*, 109, e solo per 1Cor 8, il titolo è: «Conoscenza, amore, libertà».

[558] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 806: «Problems Arising from Pagan Environment (8:1-11)».

[559] *BJ* 1655: «Paul ne fait pas usage du décret de Jérusalem, [At 15,20.29], et paraît même l'ignorer, [At 15,1]».

consuetudine fino ad ora con l'idolo, come idolotito mangiano e la loro coscienza essendo debole è violentata».

Non è qui chiaro se l'aggettivo ἀσθενής[560] abbia lo stesso significato che in 1Cor 1,27 (τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου). La connotazione τοῦ κόσμου è una conferma di un'origine pagana dei deboli, evocando anche l'espressione τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου, cioè il mondo idolatrico. Resta da appurare però in che cosa consista una debolezza di coscienza in «alcuni» che sono credenti in Cristo. Soltanto nella loro origine pagana?

Parlando ai forti Paolo amplifica un passato prossimo dei deboli nel solo tentativo di aiutarli a capirlo. Se i forti hanno già la loro γνῶσις teologica, «alcuni» hanno ereditato invece da un ambiente diverso solo una συνήθεια idolatrica. Non è però una colpa l'essere stati pagani come non lo è l'aver vissuto come giudei tra greci. I forti devono diventare consapevoli e sensibili al problema che alcuni, per quanto credenti come loro in Cristo, non hanno sviluppato una dottrina a loro vantaggio e dipendono emotivamente da esperienze che impediscono loro di tenere lo stesso atteggiamento verso gli idolotiti. Paolo non esige una rinuncia alla «scienza», né chiede per principio di cedere all'ignoranza altrui. La debolezza di coscienza si situa a un livello più «scientifico» che di fede[561]: deboli sono quelli che non sanno trarre conseguenze etiche a proprio vantaggio dalla loro fede.

Se in questa situazione d'incertezza o di dubbio essi mangiano, la loro coscienza subisce una violenza morale; μολύνεται, «si contamina». Mai altrove nel *Corpus* Paolo usa ancora questo verbo, che resta perciò difficile tradurre. Nel greco classico, significa «insozzare, rendere un altro come una bestia, violentare»[562]. La coscienza debole, «non ancora matura né consolidata»[563], si corrompe moralmente a

[560] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 169: «Perhaps xi.30 indicates that ἀσθενής here means "unhealthy," "morbid," and so 'incapable of healthy action': Luke x.9; Acts v.15. Words signifying weakness of body easily become used of mental and moral weakness. A healthy conscience would not be uneasy about eating such food, and eating would then cause no defilement».

[561] Come apparirà in Rm 14,21-23.

[562] LSDict. Nella LXX però traduce diversi termini ebraici, come טבל (Gn 37,31: «immergere la tunica nel sangue»); «immergersi, compiere un rito»; טנף (Ct 5,3: «sporcarsi i piedi»), «sporcare, insozzare»; פגל, «guastarsi della carne del sacrificio» (Is 65,4: «cibi immondi»); גאל (Lam 4,14: «da sua impurità è sulle sue frange») «essere reso impuro, profanato», ma anche, stranamente, «redimere, liberare»; Artom 92: «liberare; redimere; salvare; riscattare; sposare la vedova di un congiunto; riacquistare la proprietà venduta da un congiunto; rendere impuro; profanare»; in DBD: גאל הדם, «the avenger of blood».

[563] P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 99.

causa degli idolotiti[564]; ma tale contaminazione dipende indirettamente da un condizionamento psicologico della συνήθεια e più direttamente da quella dottrina[565] di per sé ineccepibile che ai forti frutta libertà (10,29: ἐλευθερία) o autonomia morale (1Cor 8,9: ἐξουσία).

In breve, in 1Cor 8,7 Paolo suggerisce ai forti, come più esplicitamente farà in 1Cor 8,13, di rinunciare a mangiare carne consacrata a idoli per evitare che anche i deboli imitandoli la mangino, mettendo in crisi in tal modo la loro coscienza, debole perché ancora incapace di reagire in base alla libertà della «scienza» o del vangelo.

3.6. v. 9: πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν

Sul diritto della coscienza debole Paolo insiste richiamando i forti ad un uso responsabile della loro ἐξουσία, termine «simmetrico»[566] in 1Cor 8,9 alla γνῶσις: βλέπετε δὲ μή πως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν[567], «badate però che questa vostra autonomia morale[568] non divenga scoglio ai deboli».

L'aggettivo ἀσθενής al dativo plurale è sostantivato e indica «i deboli» o «alcuni» – persone identificate così la prima volta nella lettera – e non solo più la loro astratta debolezza di coscienza. Costoro continuano a comportarsi da deboli per la loro coscienza. Un'avvertenza però a non far danni, questa volta più esplicita che nel v. 7, è rivolta ai forti. Il danno che questi possono fare con il loro desiderio di dettare legge[569] è morale: quello di fare inciampare e ca-

[564] Nei Salmi, la debolezza (αἱ ἀσθένειαι-עצבותם: Sal 15,4) degli idolatri è evidente, mentre la forza (ἰσχύς: Sal 17,2) per l'orante è nel Signore. Deboli sono gli idolatri che confidano nelle proprie forze (ἐπὶ τῇ δυνάμει αὐτῶν: Sal 48,7), come le armi o la ricchezza. Il cinico, che cerca cose anziché Dio, diventa un forte fittizio (ἐδυναμώθη ἐπὶ τῇ ματαιότητι: Sal 51,9) che si dilegua (ἐξουδενωθήσονται [per l'associazione di questo verbo con l'idea di debole, cf. Rm 14,3.10; 1Cor 1,28; 2Cor 10,10]... ἀσθενήσουσιν: Sal 58,7). È debole (ἐταπεινώθη ἐν κόποις ἡ καρδία αὐτῶν ἠσθένησαν: Sal 106,12) e viene umiliato il ribelle.

[565] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 169-170.

[566] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 120.

[567] Hanno questa *lectio* ℵ A B D E F e molti altri codici; hanno ἀσθενοῦσιν: L Chrys Thdrt ispirandosi forse a 1Cor 8,11; A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 171.

[568] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 171: «this liberty of yours»; *BJ* 1655: «cette liberté»; R. FABRIS, *Prima Lettera*, 109: «questo vostro diritto»; a p. 120 aggiunge: «Il termine *exousia*, tradotto con "diritto", si potrebbe rendere anche con "capacità" o "libertà"».

[569] DEMOSTENE, *De rhodiorum libertate*, 29: «I greci hanno due trattati con il re, uno fatto dalla nostra città ed encomiato da tutti; e il più recente, fatto dai Lacedemoni e certamente condannato da tutti; e in questi due trattati i diritti sono diversamente definiti. Dei diritti privati in uno stato, le leggi di quello stato ne garantiscono un'equa e imparziale ripartizione a tutti, ai deboli e ai forti; mentre i diritti internazionali degli stati greci sono i forti a definirli per i deboli».

dere i deboli. Il πρόσκομμα è quel che diviene per i deboli l'ἐξουσία dei forti: uno scandalo[570], non solo un impedimento, ma una caduta vera e propria per chi ha una vista debole[571], un arresto nella crescita della sua fede[572]. Il forte, più atletico (1Cor 9,25: ὁ ἀγωνιζόμενος) non sfidi il più debole come nello stadio (1Cor 9,24-26) solo per vederlo cadere[573].

3.7. v. 10: ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος

In 1Cor 8,10 Paolo spiega (γάρ) con un caso esemplificativo l'avvertimento dato ai forti e come si possa giungere a procurare ad altri l'«inciampo»[574] o scoglio di cui ha parlato. Utilizza il singolare diretto, il «tu»[575], e parla di una situazione pericolosa per la coscienza di un semplice spettatore: «se infatti qualcuno vedesse te che hai scienza a tavola[576] in un tempio, non sarà edificata[577] nel mangiare idolotiti la sua coscienza che è debole?».

L'aggettivo ἀσθενής, al singolare e in caso genitivo nella costruzione con ὄντος, è al maschile perché riferito a «qualcuno» che è il debole, anche se indirettamente qualifica ancora come debole la coscienza che è un sostantivo femminile. Paolo mette dinanzi a forti in vena di «bravate»[578] nel dimostrare quanto sappiano di Dio e

[570] Πρόσκομμα, secondo A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 171, «is that against which the man with weak sight stumbles; it is no obstacle to the man who sees his way».

[571] Con A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 171, che considerano i deboli «the weak-sighted», quelli che inciampano per non vedere l'ostacolo che invece i forti vedono. Però in nota il discorso continua, con una citazione: «"The stronger one can, for the sake of the weaker, refrain from using this liberty; but the weaker cannot, on account of his conscience, follow the example of the stronger (B. Weiss)"».

[572] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 120.

[573] ARISTOTELE, *Rhetorica* 1377a: dove ricorre la coppia ἰσχυρός:ἀσθενής per illustrare un detto a carattere religioso attribuito a Senofane di Colofone: «che è iniquo per un empio sfidare un uomo pio», perché sarebbe come «se un forte batte un debole (εἰ ἰσχυρός ἀσθενῆ πατάξαι)» sfidandolo solo per il gusto di colpirlo.

[574] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 171: «In order to show how the *offendiculum* (Vulg.) arises, he takes an extreme case».

[575] Per R. FABRIS, *Prima Lettera*, 121, si tratta di un «"tu" rappresentativo di tutto il gruppo».

[576] *BJ* 1655: «attablé».

[577] *BJ* 1655: «ne va-t-elle pas se croire autorisée».

[578] Così pensano A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 171: «in a spirit of bravado». Ritengono che il banchetto e il parteciparvi, sia «*per se* idolatrous».

quanto liberi siano rispetto agli idoli, qualcuno con la coscienza debole perché non formata alla stessa gnosi.

Nella situazione citata una mancanza di «scienza» forte[579] comporta per qualcun altro l'incapacità di distinguere una «convenzione sociale»[580], come può essere acconsentire ad un invito a pranzo o a un convito, da un gesto rituale idolatrico. Debole è allora chi teme che l'idolo sia qualcosa e ancora fatica a credere in un solo Dio? O si tratta invece di qualcuno che si considera semplicemente debole[581] nel resistere alla forza di un esempio male interpretato dato dal forte? Ci chiedevamo se non sia il tipico giudeo ellenizzato il forte che dà l'esempio attendendo con disinvoltura a conviti[582] nell'uno o nell'altro tempio, ma Paolo non risolve il dilemma. Per l'apostolo sono ancora la «scienza» da una parte e la «consuetudine» con gli idoli dall'altra a distinguere i forti dai deboli.

Intanto gli preme invitare con ironia[583] il forte a non imporre la propria dottrina al debole con esempi da persona liberale e moralmente autonoma e allo scopo di «edificare» il debole! Non considera però i forti nel torto se ritengono che gli idoli non hanno potere su di loro perché neppure esistono, e dunque non possono condizionarli moralmente. Paolo dirotta l'attenzione su qualcuno nella chiesa debole di Corinto, che ha bisogno di rispetto[584] in quel che crede e pensa moralmente anche se non ha la «scienza» dei forti.

[579] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 171: «The τὸν ἔχοντα γνῶσιν may mean either that this is the man's own belief about himself, or that it is the weak brother's opinion of him».

[580] Per R. FABRIS, *Prima Lettera*, 121: «Non si tratta della partecipazione diretta all'atto sacrificale, ma di una convenzione sociale».

[581] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 171s, che spiegano ἀσθενοῦς ὄντος con «"Seeing that he is weak." It is just because he is feeble in insight and character that this following of a questionable example "builds up" his conscience in a disastrous way».

[582] P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 99, nel commento a 1Cor 8,10: «Quadretto di vita contemporanea, perfettamente intonato a quell'alveare umano che era il centro della città di Corinto. Le famiglie, le corporazioni, i gruppi etnici festeggiavano le loro solennità all'ombra del proprio dio. Sono giunti fino a noi [...] frammenti di papiro contenenti gli inviti che i convitanti solevano inviare agli amici ed ai conoscenti in tali circostanze: per es. questo papiro di Ossirinco: "Cheremone invita a banchetto alla tavola del dio Serapide, nel Serapeo, domani 15, dalle ore 9" (*Pap. Oxy.* I,110)». Questo papiro risale al II sec. d.C.

[583] La *TOB* in *NTGI* 454 annota: «*la sua propria coscienza, del debole, non sarà edificata al punto da mangiare carni sacrificate?* Si noti l'ironia amara di Paolo».

[584] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 806, a commento di 1Cor 8,10: «Paul is trying to inspire concern for an individual in need».

3.8. v. 11: ὁ ἀσθενῶν

Il debole del v. 10 è nel v. 11 un «fratello»[585] e come tale merita dal forte lo stesso amore che Cristo ha manifestato morendo per tutti. Paolo ha in mente un principio di uguaglianza e di fraternità[586]. Il debole è persona[587] come il forte, non solo un «essere pensante»[588] meno del forte.

La «motivazione» di questa affermazione è «cristologica»[589]. Nell'esortare il forte a valutare gli effetti di un comportamento che non sia basato sulla fraternità Paolo richiama l'essenziale del vangelo con l'immagine di Cristo crocifisso: ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῇ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι' ὃν[590] Χριστὸς ἀπέθανεν,

[585] Questo titolo, «fratello», è usato spesso: 1Cor 8,11.12.13; 9,5.5; 10,1; e anche nel contesto di Rm 14-15: in Rm 14,10.13.14.15.21. Per R. FABRIS, *Prima Lettera*, 121: «si tratta di un "fratello" la cui identità e valore sono definiti dall'autodonazione salvifica di Cristo».

[586] Di parità di trattamento tra deboli e forti già parlava Lisia nel *De caede Eratosthenis* 2, sostenendo che nell'intera Grecia, in caso di giudizio, sia in regime democratico che oligarchico, ἡ αὐτὴ τιμωρία τοῖς ἀσθενεστάτοις πρὸς τοὺς τὰ μέγιστα δυναμένους ἀποδέδοται, «la stessa assistenza [o risarcimento] è assicurata ai più deboli contro coloro che hanno più grandi possibilità», cosicché chi sta più in basso riceve lo stesso trattamento di chi sta più in alto. In *Epitaphius* 12 si mette in evidenza lo stesso sentire civile narrando di ateniesi che richiesti da Euristeo di consegnare degli uomini, si sarebbero rifiutati per la virtù di Eracle più che per il timore del loro pericolo e che ὑπὲρ τῶν ἀσθενεστέρων μετὰ τοῦ δικαίου διαμάχεσθαι μᾶλλον ἢ τοῖς δυναμένοις χαριζόμενοι, «preferirono dar battaglia per i più deboli [restando] dalla parte del diritto piuttosto che favorire i più potenti» consegnando loro gli uomini che costoro avevano trattato ingiustamente. In Ὑπὲρ τοῦ ἀδυνάτου 7, c'è anche un invito diretto alle autorità cittadine per muoverle ad una giusta indulgenza nei riguardi dello stesso oratore di turno: «Perciò, signori, potendomi salvare giustamente, non mi rovinate ingiustamente; quanto mi garantivate quand'ero più giovane e più vigoroso (ἃ νεωτέρῳ καὶ μᾶλλον ἐρρωμένῳ ὄντι) non toglietemelo diventando io più vecchio e più debole (πρεσβύτερον καὶ ἀσθενέστερον)». Si affrontava con giustizia il problema della pensione. Nella stessa opera (sezione 18), però, l'autore constata con amarezza che ai forti (τοῖς μὲν ἰσχυροῖς) nella società è di fatto riconosciuta la libertà d'offendere impunemente chi vogliono, ai deboli invece (τοῖς δὲ ἀσθενέσιν) non è data la possibilità di reagire alla pari contro l'aggressore.

[587] A commento di tutto 1Cor 8,11, cf. P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 100: «L'*ethos* cristiano si caratterizza per la prospettiva personalistica, grazie alla quale il soggetto umano, a qualunque ordine appartenga, ha il primato su tutti i valori impersonali, e si rapporta con la persona suprema di Dio. [...] In tal modo Paolo non solo rifiuta l'*ethos* della gnosi che si ritiene affrancata da tutto grazie al proprio "sapere" ma "colpisce al tempo stesso anche l'*ethos* della coscienza per lo meno nelle sue conseguenze concrete. [...] Questa è la critica fondamentale che Paolo muove [ai forti]. Nel loro astratto ed egocentrico teorizzare sui principi, essi non vedono neanche che cosa veramente è in gioco e che in fin dei conti non si tratta di teorie o di principi, ma semplicemente del prossimo che sta accanto a loro"»; W.H.M. VAN DER MARCK, *Lineamenti*, 209s.

[588] J. MURPHY-O'CONNOR, *1Corinthians*, 80.

[589] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 121.

[590] Rm 14,15: ὁ ἀδελφός σου... ἀπόλλυε ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν. Si noti la diversità tra δι'ὅν e ὑπὲρ οὗ, essendo ὑπέρ con il genitivo, «più comune e frequente nelle formule paoline in cui si afferma l'efficacia redentiva della morte di Gesù, come espressione e attuazione dell'amore di Dio, Rm 5,6.8; 1Cor 15,3; 2Cor 5,14.15; 1Ts 5,10»: R. FABRIS, *Prima Lettera*, 121, n. 3.

«così si rovina[591] il debole nella tua gnosi, il fratello per il quale Cristo morì».

L'«amore» introdotto in 1Cor 8,1 si rivela ora come amore di Dio nel richiamo ad un evento fondamentale per la chiesa: la morte di Cristo per il fratello debole. È questa morte non naturale, di carne viva sacrificata da potenti del mondo al vero Dio, ciò che porta il debole a pieno titolo nell'orizzonte narcisistico del forte, il quale deve prestargli attenzione. Se la «scienza» alimenta e giustifica libertà e autonomia[592] d'una morale che dipenda *solo* dalla propria fede[593] nell'unico Dio, di fatto può anche compromettere la perseveranza nella fede in Cristo e l'appartenenza alla chiesa di un «fratello». Di una teologia[594] usata come arma[595] Paolo rivela la pericolosità. Egli suggerisce che solo l'amore è costruttivo (1Cor 8,1: ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ)[596] se diventa imitazione di Cristo crocifisso dai potenti e morto debole per i deboli, anche se peccatori[597].

In 1Cor 8,11 il debole è indicato dal nominativo maschile singolare del participio presente attivo di ἀσθενέω. È questa forma grammaticale che suggerisce un'identità morale del debole, colui che

[591] Il verbo ἀπόλλυμι è usato la prima volta nella *1Corinti* al versetto 1,18 (τοῖς... ἀπολλυμένοις) e la seconda in 1Cor 1,19. In 1Cor 1,18 Paolo associava la rovina al rifiuto della «parola della croce». Cf. 2Cor 4,3; Fil 3,19; 2Ts 1,9 da cui appare chiaro che si perdono quelli che rifiutano il vangelo. Sul significato di questo verbo, cf. J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 806: «torn apart by the unresolved tension between instinct and action».

[592] In tutta la sezione 1Cor 8,1-13 è percepibile, oltre a quella tra «scienza» e «amore», l'opposizione tra l'ἐξουσία dei forti (v. 9) e l'ἀγάπη (v. 1). In 1Cor 9,1-27 T.C. EDWARDS, *1Corinthians*, 225, vede invece una riconciliazione che sarebbe operata da Paolo tra le due concezioni, per Edwards entrambe cristiane, della «libertà» dei forti e dell'«amore» che è fondamentalmente quello di Dio espresso in Cristo che morì per il debole.

[593] Nel contesto (1Cor 8), Paolo considera la rovina del debole una conseguenza di una «scienza» che non è la vera conoscenza di Cristo morto per debolezza per il fratello debole, della parola della croce e di Cristo come debolezza e stoltezza di Dio (1Cor 1,25). Per questo, anche la «scienza», per la quale la morte di Cristo da debole (2Cor 13,4) per il debole è insignificante, non è adatta a costruire. La «scienza» mette a rischio la fede in Cristo se la stacca dall'amore per il fratello (Gal 5,6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). Per edificare il debole e la chiesa nell'unità oltre le divisioni esistenti a motivo proprio della «scienza», è necessario che il forte fissi lo sguardo oltre di essa e anche oltre la propria libertà di coscienza. Per Paolo, il problema più grave in 1Cor 8-10 non sono i deboli ma i forti che con una «scienza» poco cristiana mostrano di alimentare una visione egoistica quanto distruttiva del fratello e della chiesa di Dio.

[594] Per l'intera chiesa il rischio è intendere il cristianesimo come filosofia o «scienza» etica a vantaggio di alcuni; «una religione da intellettuali»; C.K. BARRETT, *1Corinthians*, 197.

[595] Paolo usa in altri contesti la parola ὅπλον, con i corinzi: 2Cor 6,7 e 10,4.

[596] T. SÖDING, «Starke», 69-92, vede in 1Cor 8,11 la motivazione cristologica e soteriologica dell'etica cristiana incentrata sull'ἀγάπη: R. FABRIS, *Prima Lettera*, 121, n. 3.

[597] Questo è quanto Paolo scriverà in Rm 5,6: ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν, prima quindi ancora del parallelo (Rm 14,15) di 1Cor 8,11.

commette di fatto debolezze o peccati, le ἀσθενήματα[598] che i forti devono accollarsi come Cristo si accollò la croce. Per contribuire alla salvezza propria e del fratello il forte deve assimilarsi a Cristo crocifisso. Solo morire per il debole è davvero edificarlo. Per il debole invece la conoscenza della parola della croce, a cui Paolo lo ha richiamato fin dal principio della lettera e ora parlando della morte di Cristo per lui, è «vangelo»[599] che diventa sua[600] vera forza segreta in relazione al forte, più della «scienza».

È però soprattutto al forte[601] che Paolo ricorda di non dimenticare il vangelo completo[602]: perdendo la memoria della croce, il forte non sarà in grado di un autentico comportamento che esprima la sua fede in Cristo[603]. Con la frase ὁ ἀδελφὸς δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν in Cor 8,11, Paolo nega ogni dogmatismo[604] affermando che la morte in croce, come vittima, è l'esempio da seguire nei riguardi del debole[605] e per conservare l'unità tra deboli e forti in un solo e indivisibile «corpo» (1Cor 12,20-22).

3.9. v. 12: τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν

Rivolgendosi ancora ai forti[606] e usando la seconda persona plurale, Paolo rende ora più esplicito il loro errato rapporto con i de-

[598] Rm 15,1-3 sarà esaminato nel capitolo quinto.

[599] Diventando consapevole, come cristiano, che Cristo è morto per lui, il debole può intuire che cosa significhi essere amati così come si è, fino alla morte: 2Cor 5,14-15. In 2Cor 5,14-15, la interdipendenza tra amore e morte di Cristo diventa per tutti i corinzi esplicita motivazione per non vivere più per sé stessi ma per chi è morto per loro.

[600] Il debole deve essere riconosciuto importante, con più valore di quanto può apparire all'occhio del forte, perché Cristo per il debole è morto.

[601] Il forte deve capire che è anticristiana una «scienza», o una coscienza libera, quando ciò significasse ignorare Cristo morto per il debole e giustificasse, conseguentemente, un vivere solo per sé stessi invece che per l'altro. Se è la sua «scienza» teologica, e non la croce, il principio morale del forte, egli si trova ad agire, nelle sue relazioni con gli altri, in opposizione a Cristo.

[602] In questo richiamo al vangelo, la stessa libertà a cui il forte fa riferimento, acquista la sua vera dimensione: come libertà riconosciuta all'altro che si è disposto a rispettare, riconosciuta al debole per il quale, come Cristo, si deve essere disposti a morire.

[603] Evidentemente, se protegge il forte, la «scienza» non rende la sua coscienza consapevole di ciò che è bene e ciò che è male.

[604] Ciò che Paolo fa nei riguardi dei forti è dunque un lungo esame di coscienza sulla loro fedeltà al vangelo. Criterio di valutazione è Cristo crocifisso per il debole. È la relazione di Cristo con il debole. Una relazione non soltanto conoscitiva o un universale come la «scienza» potrebbe postulare, ma storicizzata nell'evento della morte di croce.

[605] La relazione di fedeltà al debole da parte di Cristo rivela l'elezione di Dio che sceglie i deboli e umilia i forti: 1Cor 1,27.

[606] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 121: «rivolgendosi di nuovo ai *cristiani* che sono la maggioranza».

boli. La dottrina forte non è uno sgarbo sociale o noncuranza per il galateo, ma può diventare un'offesa grave a Cristo[607]. Nuoce perciò anche ai forti. In 1Cor 8,12 Paolo parla non più di un «fratello» in rappresentanza teorica di altri, ma di «fratelli», e al plurale della loro «coscienza debole» che una gnosi teologica noncurante della croce ferisce: «così però sbagliando[608] nei riguardi di fratelli e colpendone[609] la coscienza che è debole sbagliate nei riguardi di Cristo».

Solo tre volte Paolo qualifica la coscienza come «debole»; in 1Cor 8,7.10 lo ha fatto con l'aggettivo ἀσθενής; ora utilizza il participio presente attivo di ἀσθενέω, per indicare un'attività della stessa coscienza o un suo ulteriore continuato indebolirsi per cause esterne. L'attenzione non è ora però su presumibili debolezze commesse dai deboli, ma sullo «sbaglio» dei forti, espresso dalla ripetizione del verbo ἁμαρτάνω[610]. Nonostante la loro cultura teologica e morale i forti sbagliano bersaglio, non colpendo soltanto la coscienza che è debole ma insieme ad essa Cristo stesso.

Paolo suppone un'identificazione dei «fratelli» con Cristo. Lo «sbaglio» o «peccato», vera debolezza[611], in questo contesto è di pensare e agire *solo* in base a un proprio diritto o alla libertà della propria coscienza. Lo «sbaglio» è espresso con l'azione di τύπτοντες – participio presente attivo di τύπτω, «colpisco, ferisco, ingiurio» – con cui sono indicati i forti nell'atto di danneggiare i fratelli.

[607] Basta agire contro coscienza, anche contro l'altrui, per mancare alla misura di ogni comportamento: pur senza trasgredire nessun comandamento divino si pecca contro Cristo; DA SPINETOLI, *1Corinzi*, 488.

[608] *BJ* 1655, traduce 1Cor 8,12: «En péchant ainsi contre vos frères, en blessant leur conscience, qui est faible, c'est contre le Christ que vous péchez». Anche A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 172, parlano di «colpa morale»: «"But by sinning against your brothers in such a way as this"».

[609] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 172: «"And by inflicting blows upon their conscience in its weakness"». Aggiungono che τύπτοντες, participio presente di un verbo che mai altrove nel NT sarebbe stato usato in senso metaforico, indica un processo continuo, come del resto la debolezza della coscienza: «the wounding is a continued process, and so also is the weakness».

[610] Nella *1Corinti* Paolo utilizza questo verbo in 6,18 (μὴ ἁμαρτάνετε), 7,28 (οὐχ ἥμαρτες), 7,36 (οὐχ ἁμαρτάνει) prima di 8,12; lo userà ancora, l'ultima volta, in 15,34, in un invito rivolto ai credenti in Cristo a non sbagliare, simile a quello di 6,18: μὴ ἁμαρτάνετε. Per il significato classico cf. LSDict: (1) «to miss, miss the mark, to miss the road; (2) to fail of doing, fail of one's purpose, to miss one's point, fail, go wrong; (3) to fail of having, i.e. to be deprived of, lose; (4) to fail, do wrong, err, sin».

[611] È il peccato la vera debolezza (Rm 5,6.8; 8,3) in quanto allontanamento dagli effetti della potenza di Dio presente nella parola della croce, o in ciò che è debole di Dio. Quando si pecca si è deboli, ma non alla maniera di Paolo che si fa debole con i deboli.

La «ferita» che l'azione forte produce – altra metafora questa assieme a quelle di «macchia» o «corruzione» in 1Cor 8,7 e di «inciampo» o «scandalo» in 1Cor 8,9 – indebolisce[612] ulteriormente le coscienze già deboli. L'oltraggio che una coscienza riceve non è solo emotivo, come lo sarebbe un'impressione senza conseguenze morali alla vista di chi mangia carne immolata. Eticamente, ferire una coscienza diventa piuttosto «inducement to do the like»[613], forza dell'esempio imitando il quale il debole si sentirà colpevole in quanto allontanato da Cristo e avvicinato emotivamente di nuovo all'idolo.

In 1Cor 8,7-13 Paolo non impone, come principi etici, la «scienza» ai deboli, né la «coscienza debole» ai forti. Semplicemente mette a fuoco gli elementi di riflessione perché i credenti, che sono membra della stessa chiesa, d'origine giudaica o greca che essi siano, e che vivono tutti in un mondo che venera idoli, confermino la loro fede in Cristo crocifisso e risorto (1Cor 6,14; 8,11), senza la quale tutti sono moralmente deboli[614].

3.10. Apostolo debole (1Cor 9,22)

La discussione giudeo-ellenistica[615] sui cibi si chiude in 1Cor 8,13 con un'azione dimostrativa, un impegno programmatico di Paolo che retoricamente[616] indica da che parte egli veramente stia. Pur essendo anch'egli un forte che ha la «scienza» dei forti, se un cibo scandalizza il fratello debole, egli non mangerà mai più carne per non scandalizzarlo.

Con questa assunzione di responsabilità l'apostolo si sottopone[617] alla coscienza altrui, conservando la sua integrità morale in base non ad una «scienza» ma all'amore disinteressato (1Cor 13,5). Paolo scrive di aver rinunciato ai diritti che l'essere apostolo gli conferisce, e di rinunciare adesso anche al «diritto alla libertà» per

[612] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 173: «"Wounding" and "weakening" are in emphatic contrast: what requires the tenderest handling is brutally treated, so that its sensibility is numbed».

[613] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 173.

[614] Rm 14,21-23: πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν.

[615] P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 101.

[616] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 121.

[617] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 807. Si precisa però che, «as will become clear in 10:23-11:1, the hearts of the weak also needed to be changed».

dare un esempio[618] da imitare (1Cor 4,16 e 11,1). Intende così far riflettere soprattutto i forti sul significato della morte di Cristo, che ha reso ogni credente un «fratello». L'amore fraterno è per Paolo superiore alla libertà o autonomia personale.

In 1Cor 9,1-18 egli discute il suo incarico e in 1Cor 9,19-27 la sua libertà di apostolo di Cristo. Il testo di 1Cor 9,22 conclude, sintetizzandola, una vasta tipologia di personaggi che Paolo ha impersonato[619] (ἐγενόμην) nella sua missione pur di guadagnare qualcuno al vangelo: «divenni per i deboli debole per guadagnare i deboli[620]; per tutti divenni tutto, per salvare totalmente qualcuno».

In questo testo il termine ἀσθενής è utilizzato tre volte: la prima al dativo maschile plurale come aggettivo sostantivato per indicare una pluralità e distinzione tra i deboli cui egli ancora in tutto 1Cor 9 si riferisce; la seconda come predicato riferito a sé: debole è lui stesso che lo divenne per scelta in un passato puntuale; la terza nuovamente come aggettivo sostantivato maschile e accusativo di «guadagnare».

Quest'uso insistente di ἀσθενής evoca nel contesto la coscienza debole di 1Cor 8,7 e i deboli di 1Cor 8,9. Richiama in primo piano, con l'attribuzione di ἀσθενής da parte dell'apostolo a sé stesso, anche gli apostoli deboli di 1Cor 4,10, in un processo di distinzione dai credenti corinzi che si reputano forti. I vari contatti letterali indicano una continuità di discorso tra tutte queste occorrenze di uno stesso aggettivo.

Quel che ora Paolo aggiunge è che i deboli non sono più soli, essendo anche il loro apostolo diventato uno con loro e non più solo con i forti[621]. Paolo scrive ancora rivolto ai forti, ma con l'intenzio-

[618] Così intitola la pericope 1Cor 9,1-23 il *NTGI* 454. Ugualmente J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 806. R. FABRIS, *Prima Lettera*, 110, intitola 1Cor 9: «Diritti e libertà dell'apostolo». Libertà: P. ROSSANO, *Lettere* (1979[3]), 105: Paolo dichiara «di non servirsene e di non volersene servire, ma di essersi fatto *servo di tutti* per l'edificazione della chiesa». *BJ* 1655, intitola tutto 1Cor 9: «L'example de Paul».

[619] P. ROSSANO, *Lettere* (1979[3]), 107: «Ogni processo di vera e autentica comunicazione esige una personalizzazione concreta, esistenziale e proporzionata all'interlocutore del messaggio che si intende comunicare; un processo che S. Kierkegaard chiamerà "reduplicazione"; ma ciò non può avvenire senza una profonda donazione affettiva». Rossano richiama per questa affettività di Paolo, 1Ts 2,7.8.11.

[620] *BJ* 1656: «Je me suis fait faible avec les faibles, afin de gagner les faibles».

[621] Con un riferimento personale, e quindi offrendo ancora sé stesso a esempio, in 1Cor 8,13 Paolo illustra che cosa farebbe nei panni di un forte, nel caso specifico della carne sacrificata a idoli: non ne toccherebbe in eterno. Paolo rinuncia persino al diritto di mangiare liberamente di tutto.

ne che essi lo imitino nel farsi deboli. Egli è diventato debole perché gli sta a cuore la salvezza[622] di tutti[623]. Farsi debole è per lui una necessità per rievangelizzare anche i deboli. L'intenzione finale dell'attività di un apostolo è quella di comunicare a tutti il vangelo: πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον (1Cor 9,23).

Che cosa però significa specificamente per Paolo diventare debole per i deboli? Nel contesto l'aoristo ἐγενόμην, «divenni» o «mi feci», richiama un altro indicativo aoristo, ἀπέθανεν, riferito a Cristo che «morì» per il debole (1Cor 8,11). Paolo descrive la sua trasformazione usando nei due casi lo stesso passato grammaticale puntuale. Egli vuole riferirsi ad un momento preciso[624] nella sua storia personale, anche se lo lascia ignoto al lettore. In filigrana, però, ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, fa trasparire una coincidenza con la decisione di Cristo, o è un'imitazione di Cristo (1Cor 11,1) nel farsi povero (2Cor 8,9: δι'ὑμᾶς ἐπτώχευσεν) o debole per i poveri e i deboli. Con ἐγενόμην Paolo evoca anche il suo arrivo ἐν ἀσθενείᾳ a Corinto per annunciarvi il vangelo con la parola secondo greci e giudei non sapiente né potente della croce – una parola quasi solo dai deboli di questo mondo percepita come chiamata a far parte della chiesa di Dio.

Con ἐγενόμην Paolo sottolinea un cambiamento avvenuto nell'unica direzione giusta della missione apostolica; sottintende però anche che egli divenne quel che prima non era[625]. Divenendo altro, Paolo ha indicato la necessità di relativizzare qualsiasi stato o posizione sociale di origine (1Cor 7,17-24) dinanzi al vangelo, e la possibilità concreta di adattarsi come ai deboli anche a tutti, in base all'ἀγάπη che non cerca il proprio interesse (1Cor 13.5: οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς).

Diventare altro non è un freddo metodo missionario né una stra-

[622] Cf. il tema verbale σῴζω in 1Cor 9,22. La «salvezza» degli altri è una costante intenzione di Paolo, anche nella sua corrispondenza con i corinzi; cf. almeno 1Cor 1,18.21; 3,15; 5,5; 7,16; 10,33 (καθὼς κἀγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν); 15,2; 2Cor 1,6; 2,15; 6,2; 7,10.

[623] Anche il forte perciò deve imitare Paolo nell'ἀγάπη, perché lui segue ovunque, in ogni chiesa, le vie di Cristo. Cf. 1Cor 4,17 (τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ [Ἰησοῦ) e 12,31, dove la «via» è l'ἀγάπη, come in 1Cor 8,1.

[624] At 9,4-5: il momento in cui il forte Saul è per terra dinanzi al suo nuovo Signore, che egli stava perseguitando.

[625] È necessario essere forte (Rm 15,1) per farsi debole con i deboli, come Cristo che è Signore fatto povero per arricchire i poveri. La forza per farsi deboli è l'amore, superiore alla «scienza» (1Cor 8,1).

tegia vincente né tanto meno una finzione istrionica[626], ma attuazione dell'ἀγάπη per la quale Cristo è morto per il debole (1Cor 8,11). Anche se ora usa il linguaggio del «guadagno» Paolo non è un trasformista[627] per interesse[628] personale. Egli non si è accomodato a una situazione pre-esistente o a idee altrui per lasciare i forti in pace[629], ma per proclamare a tutti e sempre un medesimo vangelo[630]. Dicendo d'essersi fatto, una volta per tutte, tutto a tutti, Paolo suggerisce d'aver imitato Dio[631] stesso che elegge il debole, e di essere disposto a morire come Cristo per i deboli. La debolezza di Paolo è volontaria, nel senso che è altruistica, strumentale alla salvezza di altri. Senza diventare debole «in» Cristo (2Cor 13,4) Paolo non evangelizzerebbe né si considererebbe apostolo. La debolezza è il suo strumento e il suo ambiente di evangelizzazione e di «guadagno».

Chi siano i deboli[632] per i quali Paolo si fa debole in 1Cor 9,22 è relativamente chiaro se si considera la loro associazione, nel conte-

[626] CLCLT-2, di HIERONYMUS, *Commentarii in iv epistulas Paulinas*, Cl. 0591, *Ad Galatas*, lib. 2: «potest et aliter locus iste interpretari: Paulus apostolus qui factus fuerat iudaeis iudaeus, ut iudaeos lucrifaceret et his qui erant sub lege, quasi ipse esset sub lege, et infirmis infirmus, ut infirmos lucrifaceret; pro qualitate eorum quos saluare cupiebat, mutabat uocem suam, et in histrionum similitudinem (factus siquidem est theatrum mundo, et angelis, et hominibus habitum) in diuersas figuras uertebat et uoces».

[627] A leggere tra le righe l'apologia di Paolo in 1Cor 9,1-27, sembrano queste possibili accuse contro di lui da parte dei forti.

[628] Gal 1,10; 5,11; 2Cor 1,13-24; 5,11 dove, per es., appare una difesa di Paolo da possibili accuse di lasciarsi influenzare nel suo insegnamento, con grande elasticità mentale e flessibilità, dalla situazione; H. CHADWICK, «All Things», 261-275. J. MOFFATT, *1Corinthians*, 123, fa notare che un rabbino mai avrebbe avuto qualcosa da spartire con un gentile. Paolo se dice di farsi uno di loro, o debole con i deboli, è perché imita Cristo.

[629] J. MOFFATT, *1Corinthians*, 124.

[630] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 128, a proposito di 1Cor 9,19-23: «Nel versetto conclusivo di questa sottosezione Paolo indica nel vangelo il criterio del proprio metodo apostolico e il centro unificante della propria attività missionaria».

[631] L'elezione libera è una ragione di Dio, come la gratuità che Saul ha esperimentato in sé stesso diventando un altro, Paolo, sulla via di Damasco. Paolo evoca in questa sua scelta di farsi tutto a tutti anche il profeta Osea, costretto ad assumere la debolezza del suo popolo per aiutarlo a capire la tenerezza di Dio. In *Osea*, ἀσθενέω (Os 4,5) descrive la stoltezza del sacerdote e del profeta ma anche la decadenza morale di Efraim e di Giuda (ἀσθενήσουσιν ἐν ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ ἀσθενήσει καὶ Ιουδας μετ' αὐτῶν: Os 5,5). Comporta disgrazie e lutti per il popolo che ha più fiducia in un esercito (ἐν πλήθει δυνάμεώς σου: Os 10,13) che in Dio. Debolezza d'Israele è dunque la stessa iniquità (ἠσθένησας ἐν ταῖς ἀδικίαις σου: Os 14,2), i suoi tentennamenti e cadute (οἱ δὲ ἀσεβεῖς ἀσθενήσουσιν ἐν αὐταῖς: Os 14,10) fuori delle vie del Signore. È importante ritornare al Signore per ritornare ad essere forti.

[632] Per C.K. BARRETT, *1Corinthians*, 215, i deboli in 1Cor 9,22 sarebbero semplicemente non cristiani, ma «peccatori» come in Rm 5,6.8.

sto, a giudei e greci o pagani[633]. Si comprende bene però che Paolo si fa debole imitando Cristo e non i deboli; si fa debole «come» Cristo e non «come» i deboli. Si nota infatti nel testo come l'aggettivo ἀσθενής, in quanto riferito ad un apostolo come è Paolo, a differenza di ὡς Ἰουδαῖος, ὡς ὑπὸ νόμον, ὡς ἄνομος nei v. 20-21, non sia preceduto da ὡς[634]. Di sé Paolo scrive: ἐγενόμην ἀσθενής, semplicemente: «divenni debole».

Paolo diviene debole, per esempio, quando per non scandalizzare i deboli si astiene dal mangiare carne (1Cor 8,13). Non si tratta di una debolezza morale[635]. Paolo non diventa debole[636] nel senso di scrupoloso, o di senza «scienza»; né acquista una coscienza debole per una consuetudine con gli dei, consuetudine che non ha e non intende acquistare con la pratica dell'idolatria; né intende suggerire ai forti di diventare deboli come i deboli – ma come Cristo e gli apostoli.

Il contesto, che è quello della missione, suggerisce d'interpretare i «tutti» che Paolo ha in mente e i deboli in particolare come i più poveri, i meno istruiti, i non nobili di nascita, i non influenti socialmente, gli schiavi (1Cor 7,21-22) che subiscono prepotenze e disprezzo dei padroni. I deboli di questo tipo, i poveri, sono imitabili come Cristo. Come diventerà chiaro in 1Cor 10,23-11,1[637] anche questi deboli, in quanto legati al mondo pagano, devono superare gli scrupoli.

In sintesi in 1Cor 9,22 Paolo scrive ai corinzi, deboli e forti: «divenni debole per i deboli» per almeno quattro motivi compresi in quello espresso esplicitamente, per «guadagnare» i deboli: (a) per

[633] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 128: «I due gruppi summenzionati [nei versetti 22-23], giudei o greci o pagani, possono essere assimilati ai "deboli" della chiesa corinzia, di fronte ai quali gli altri cristiani sono chiamati ad attuare la loro libertà in uno stile di amore solidale».

[634] Davanti ad ἀσθενής manca ὡς in א*, A, B, D, d, e, vulg., al.; mentre si trova in C boh., sah., D, G, K, L, P, pesh., Chrys. Ma l'aggiunta di ὡς potrebbe spiegarsi con il desiderio di uniformità con quanto precede, o per addolcire l'affermazione di Paolo; A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 193.

[635] La tensione tra forti e deboli impegna la stessa apostolicità di Paolo, e quindi la sua predicazione. Ciò può forse considerarsi indizio che, in realtà, i deboli non siano realmente deboli, ma solo considerati così dai forti; e che i forti si considerino tali perché in possesso di una «scienza» che è per loro giustificazione della loro libertà e dei loro diritti: l'equivalente di un'ideologia?

[636] I deboli di 1Cor 8,7.9.11.12 sembrano mezzi-credenti.

[637] Secondo J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 807. Secondo questo interprete, da 1Cor 10,23 a 11,1 Paolo tratta degli «scruples of the weak»: «Having dealt with the attitude of the strong toward idolmeat, directly in 8:1-13 and indirectly in 9:1-10:22, Paul now turns to the position of the weak, which also has blameworthy aspects» (p. 808).

mostrare ai forti che così egli sta imitando Cristo che da ricco «s'impoverì» per arricchire con la sua povertà i poveri; (b) per mostrare ai forti che non è un attore o un trasformista per interessi economici personali, ma è un «apostolo» per amore, in quanto fa *tutto* per il vangelo e per non rendere vana la parola della croce di Cristo che salva i credenti; (c) per indicare ai forti che la via per «salvare» il «fratello debole» è farsi deboli, svuotando di senso la propria «scienza» anziché la croce; (d) farsi debole per i deboli non necessariamente è farsi *come* i deboli, rinunciando alla «scienza» o alla libertà morale che da questa deriva.

Impoverimento volontario e svuotamento di sé da parte di Cristo che muore per il debole e i peccatori sono il motivo per cui Paolo decise, quando divenne apostolo, di farsi debole con i deboli. La debolezza è per Paolo un processo necessario e uno strumento missionario[638]. Nell'unità letteraria di 1Cor 9,19-23[639] l'adattabilità di Paolo a persone tra loro e da lui diverse indica una relativizzazione di usi, costumi, valori sociali e culturali[640], in una tensione verso la salvezza[641] di tutti a partire dal vangelo. I forti, in quanto credenti, devono crescere come Paolo ad immagine di Cristo crocifisso e morto per il debole. È la solidarietà di Cristo per i deboli-peccatori[642] a giustificare la fratellanza di Paolo con tutti, giudei e greci.

3.11. Forti più di Dio? (1Cor 10,22)

Dall'inizio di 1Cor 8-10 e fino a 1Cor 9,22 Paolo è andato chiarendo ai forti chi sono i deboli, senza però aver mai ancora menzio-

[638] Come la povertà di mezzi lo è stata per i discepoli chiamati direttamente da Gesù, cf. Mc 6,8-9. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, 172: «nella povertà che lo rende libero per il vangelo, nel distacco da persone e beni del proprio ambiente per farsi fratello di coloro ai quali è mandato, onde portare a essi Cristo salvatore. È a questo che è finalizzata la spiritualità del missionario: "Mi sono fatto debole con i deboli...; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare a ogni costo qualcuno. Tutto io faccio per il vangelo..." (1Cor 9,22)».

[639] Il taglio del testo tra i v. 18 e 24, è giustificabile almeno in base ad alcune parole tematiche, come κερδήσω, in tutta la lettera presente tre volte solo in 1Cor 9,19.20.22; ἐγενόμην, presente in precedenza solo in 1Cor 2,3 (ἐν ἀσθενείᾳ... ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς), mentre si concentra in 1Cor 9,20.22, per poi scomparire, in questa forma di aoristo alla prima persona singolare, dalla 1Cor; cf. anche γέγονα in 1Cor 9,22 e γένωμαι in 1Cor 9,23.

[640] W. ORR - J. WALTHER, *1Corinthians*, 243.

[641] Il concetto di «salvezza» è qui espresso oltre che da σώσω in 1Cor 9,22, dalla ripetizione di κερδήσω, una volta in 1Cor 9,19, tre volte in 1Cor 9,20.22 e con ἵνα κερδάνω in 1Cor 9,21.

[642] R.C.H. LENSKI, *First and Second*, 381, osserva che nel suo farsi tutto a tutti Paolo agisce come Cristo che poteva mangiare con i farisei e i pubblicani ed entrare in contatto con le prostitute e con ogni categoria di persone.

nato i forti. A questi accenna esplicitamente anche se indirettamente in 1Cor 10,22: «o ingelosiamo il Signore? non siamo noi più forti di lui?[643]». Il testo non è chiaro. Nella prima parte è una reminiscenza[644] di Dt 32,21 ove si riferisce della gelosia di Dio, lo sposo o alleato della nazione eletta. Paolo trasferirà questa simbologia matrimoniale a Cristo e alla chiesa[645] (2Cor 11,2).

Cristo è il κύριος di 1Cor 10,21, dove Paolo ha in mente i forti spiegando quel che *non possono* fare: *non possono* bere il calice del Signore insieme a quello dei demoni; partecipare alla mensa del Signore e a quella dei demoni. Nel v. 22 si conclude un appello a disertare il culto idolatrico con due domande retoriche[646]. La loro formulazione è in prima persona plurale: mentre ha lo scopo immediato di sollecitare la riflessione e il consenso dei credenti, include ancora Paolo tra coloro che hanno la scienza delle Scritture. La seconda domanda invita esplicitamente alla riflessione quelli che si considerano sicuri del proprio sapere al punto da sfidare il Signore.

La provocazione del Signore avviene con una non teorica ma pratica equiparazione delle due mense, del demonio e del Signore, quando si consumano senza discernimento gli idolotiti. Nell'interpretazione delle due mense è perciò importante distinguere il cibo che mette in comunione con Cristo da quello che, per analogia, mette in comunione non con idoli che non esistono, ma con demoni.

Forti sono quelli che per una esagerata fiducia in sé stessi (1Cor 10,1-13) non danno importanza al significato di alcuni gesti (1Cor 10,14-22)[647] e accettano di fatto di sfidare il «Signore»[648]. Di que-

[643] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 218: «"Surely we are not stronger than He?"»: spiegano: «His anger cannot be braved with impunity»; *BJ* 1657: «Serions-nous plus forts que lui?»; P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 115: «Siamo forse più forti di lui?».

[644] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 218. Rimandano anche a Rm 10,19; 11,11 e spiegano: «In Deut. "the Lord" of course means [Yahweh], and some understand it so here; but *v.* 21 [1Cor 10,21] almost necessitates a reference to Christ».

[645] P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 115.

[646] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 136.

[647] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 807-808.

[648] Per il «Signore» (Sal 7,12: ἰσχυρός nella sua giustizia) i nemici sono deboli (ἀσθενέω: Sal 9,4) anche quando prevalgono con la forza (ἰσχύω: Sal 12,5). Solo Dio è «Signore» potente in battaglia (κύριος κραταιὸς καὶ δυνατός κύριος δυνατὸς ἐν πολέμῳ: Sal 23,8). È comandante in capo di tutte le forze (κύριος τῶν δυνάμεων: Sal 23,10). Tutto tiene in suo potere (già la voce che usa nel dare gli ordini è forte: φωνὴ κυρίου ἐν ἰσχύι, Sal 28,4). Solo chi è con Dio-Signore non si indebolisce (οὐ μὴ ἀσθενήσω: Sal 25,1). A vacillare e cadere (ἠσθένησαν καὶ ἔπεσαν: Sal 26,2) sono i suoi nemici. Chi sta con Dio agisca sempre da forte (ἀνδρίζου καὶ κραταιούσθω: Sal 26,14) perché è κύριος chi gli garantisce il sostegno (ἰσχὺν τῷ λαῷ: Sal 28,11) e la pace. La potenza di Dio (δύναμίν σου: Sal 76,15) appare nelle meraviglie operate tra le genti. Anche Israele, manifestazione della forza e gloria di Dio (Sal 78,61), deve imparare che se pecca d'infedeltà diventa debole. La forza gli dura quanto la fedeltà a

sta competizione a cui Paolo non vuole che si partecipi, è indizio appunto il comparativo plurale ἰσχυρότεροι.

In questa forma l'aggettivo ἰσχυρός evoca 1Cor 1,25 (ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων), in cui Paolo si dissocia dagli «uomini» per affermare, come ora, che Dio è più forte dei forti. Il fatto che Paolo ora, anche se retoricamente, per convincere i forti con bonaria ironia, si includa tra loro e citi la Scrittura, induce a ipotizzare che egli stia qui rivolgendosi a credenti di origine giudaica, o che siano proprio dei giudeo-ellenisti i forti che ora sfidano Cristo come «Signore».

In 1Cor 10,22 Paolo è ironico in quanto pone proprio ai forti che hanno la «scienza» domande che presuppongono una grave mancanza di distinzione tra Cristo Signore, gli idolotiti (1Cor 10,19) e i demoni. Anche se di origine giudaica questi credenti – come si è già fatto notare – sono esposti quanto i cristiani di origine greca all'idolatria, che non è stata estranea neppure ai «nostri» padri. D'ironia c'è traccia nella stessa situazione che si viene a creare: sono per Paolo i deboli quelli che corrono meno rischi d'incappare nell'idolatria in quanto la loro coscienza sensibile li tiene lontani dal passato idolatrico per paura di ricadervi.

3.12. Forti addormentati (1Cor 11,30)

Nel contesto appena esaminato emerge l'eccessiva confidenza dei forti che rischiano di entrare in contatto se non in comunione con i demoni; emergono anche gli scrupoli dei deboli (1Cor 10,23-11,1)[649]. Nello stesso contesto, ma allargato alle assemblee celebrative[650], Paolo interpreta ora le infermità o malattie di qualcuno – i deboli – in una prospettiva di fede che è normale per credenti provenienti dal giudaismo: come punizione da parte del «Signore»[651]

Dio suo Signore. La potenza di Dio (ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων... δυνατός: Sal 88,9) si nota nella sua fedeltà alle promesse. La forza di Dio è un esercito di angeli (δυνατοὶ ἰσχύι: Sal 102,20) o di suoi ministri (πᾶσαι αἱ δυνάμεις: Sal 102,21) che ascoltano la voce del Signore e gli obbediscono. Al suo popolo, il Signore mostra la forza delle opere (ἰσχὺν ἔργων: Sal 110,6). Anzi, la potenza (ἰσχύς: Sal 117,14) che fa cantare chi lo invoca, è Dio stesso perché è «Signore». Solo Dio è forte perché egli giudica con giustizia ed è l'unico capace di dare vita o morte (Dt 10,17; 32,36-39); R. FABRIS, *Prima Lettera*, 136.

[649] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 808.

[650] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 139.

[651] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 153, n. 10: Il rapporto tra peccato, malattia e morte rientra nella prospettiva biblica dell'alleanza. Chi vi rimane fedele ha la benedizione, che è la vita, chi la viola si espone alla maledizione, che è la morte (Dt 30,15-20); nel NT un caso emblematico è quello di Anania e Saffira (At 5,1-11). L'incestuoso di Corinto espulso dalla comunità è esposto alla "rovina della sua carne", affinché il suo spirito si salvi nel giorno del Signore (1Cor 5,5). Evidentemente la morte fisica non è condanna all'inferno. Per Fabris, il significato «pedagogico» delle disgrazie va inteso sullo sfondo della pedagogia antica dei figli ribelli o dei discepoli discoli (Eb 12,5-11).

conseguente a un modo indegno di celebrarne la cena: «perciò molti fra voi [sono] infermi e malati e si sono addormentati [i] capaci»[652]. Paolo si riferisce a «molti» infermi e anche a già «morti» – quindi a un tipo tutto particolare di «deboli» – presenti tra coloro che non hanno distinto un idolotito dal corpo del Signore e hanno assunto entrambi senza motivi diversi da quelli dettati da una completa libertà di coscienza.

Che Paolo stia riferendosi ai forti di origine giudaica più che ai deboli di origine greco-pagana – non sono però esclusi neppure costoro se mangiassero indegnamente della cena del Signore – è la presenza di ἱκανοί[653]. In generale questo termine evoca una capacità o dignità, la sufficienza o bravura dello stesso Paolo nello svolgimento del suo apostolato. Considerare ora quelli che muoiono i «capaci» o gli «idonei» richiama soprattutto l'immagine dei forti di origine giudaica, dotati di scienza teologica. Sono costoro quelli che ora Paolo esorta a non diventare fisicamente deboli, ammalarsi e morire come i «padri» che furono abbattuti (1Cor 10,5) e caddero a migliaia vittime dello sterminatore nel deserto (1Cor 10,8.10) per la loro idolatria.

Il termine ἀσθενεῖς, plurale di un aggettivo sostantivato, richiama letteralmente anche i deboli di 1Cor 9,22, in cui Paolo mostra di stare dalla loro parte. Ora però l'apostolo prende le distanze dai nuovi deboli usando il «voi». Anche l'associazione di ἄρρωστοι[654], termine messo sullo stesso livello dalla congiunzione «e», induce a identificare nei deboli di 1Cor 11,30 gli «infermi», o quelli seriamente malati e in punto di morte, che la comunità conosce.

Il motivo di questo indebolimento mortale di «forti» e non di «deboli» è quello rintracciabile attraverso διὰ τοῦτο che collega il v. 30 al v. 29: perché chi mangia e beve senza discernere il corpo (τὸ σῶμα) del Signore dall'idolotito, mangia e beve la propria condanna (κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει). Nel contesto infatti Paolo richiama l'attenzione sul «corpo» del «Signore» e su quello di chi *mangia*

[652] *BJ* 1658, traduce 1Cor 11,30: «Voilà pourquoi il y a parmi vous beaucoup de malades et d'infirmes, et que bon nombres son morts». Similmente la *TOB* e tante altre traduzioni moderne, *NTGI* 460.

[653] A. Robertson - A. Plummer, *1Corinthians*, 253: «By ἱκανοί is meant "enough to be considerable": in this sense the word is frequent in Luke and Acts, and in 1 and 2Mac. but is rare elsewhere: in Rom. xv.23 the reading is somewhat doubtful».

[654] A. Robertson - A. Plummer, *1Corinthians*, 253: «Both ἀσθενεῖς and ἄρρωστοι imply the weakness of ill-health (Mark vi.5,13; Matt. xiv.14), and it is not clear which is the stronger word of the two: *infirmi et imbecilles* (Vulg.); but ἀρρωστεῖν is perhaps more than ἀσθενεῖν».

e *beve* – come chi[655] abusa della cena[656] del Signore (1Cor 11,20: κυριακὸν δεῖπνον) scatenandone la gelosia e la forza.

Per quanto grave e spettacolare, in 1Cor 11,30 debolezza e morte restano nei limiti di una fisicità[657] che non è condanna definitiva o morte spirituale. Paolo ha utilizzato (1Cor 7,39) e utilizzerà ancora il verbo κοιμάομαι, «m'addormento, cado dal sonno», senza alcun significato punitivo, per quelli che in vita hanno visto Cristo risorto da morte (1Cor 15,6: τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν) o che sono morti «in Cristo» e che risorgono con lui (1Cor 15,18.20). Nonostante perciò le loro colpe, la massima espressione della debolezza come la malattia grave e la morte non diventano una punizione definitiva o irreparabile dei credenti in Cristo.

3.13. Poteri per tutti

A iniziare da 1Cor 11,2 Paolo ha affrontato il contrasto tra deboli e forti e il problema della loro identità a partire dal «bon ordre dans les assemblées» (1Cor 11,2-14,40)[658]. A partire invece da 1Cor 12,1[659] (in 1Cor 12,1.3-4.7.11-13) e poi a riprendere da 1Cor 14,1 (14,1.2.12.37) si riferirà molte volte allo πνεῦμα, che normalmente definisce lo Spirito di Dio che è all'origine di tutti i «carismi». Per indicare uno di questi Paolo usa il plurale di δύναμις

[655] Più che ad un'indicazione di due gruppi formati da persone distinte e contrapposte, c'è da chiedersi se forti e deboli non si riferiscano piuttosto a comportamenti che fanno variare le attribuzioni: H. CONZELMANN, *Erste Brief*, 174 e n. 49. Quelli che si considerano forti in realtà potrebbero essere i veri deboli. Sia forti che deboli sono dipendenti ancora dalle loro tradizioni, dalla loro cultura, più che dalla novità del vangelo.

[656] Cf. 1Cor 11,22: con questo versetto Paolo denuncia un'ingiustizia che riguarda i forti che hanno più del necessario mentre i deboli non hanno da mangiare. Nel *Levitico*, tra norme cultuali e morali che regolano i rapporti all'interno del popolo, vige quella di non usare preferenze verso il potente (δυνάστου: Lv 19,15). Il fratello inadempiente per indigenza (ἀδυνατήσῃ: Lv 25,35) andrà sostenuto come ospite o residente. La giustizia non è solo la forza della legge, ma anche una maledizione contro l'orgoglio (ὕβριν... ὑπερηφανίας: Lv 26,19). Dio smorza l'energia (ἰσχύς: Lv 26,19-20) dell'arrogante rendendogli arido il terreno. Nel *Levitico*, il ricco appare socialmente potente mentre è l'indigente il debole; ma la giustizia o la legge, deve valere più del potere. Cf. anche FLAVIO GIUSEPPE, *Bellum Judaicum* 5,429.

[657] Per A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 253, sarebbe errato parlare di malattie spirituali o di una morte spirituale in questo contesto: «Their spiritual deadness produced the irreverence, and for this irreverence God chastised them with bodily suffering. Had spiritual maladies been meant, we should probably have had ἐν πνεύματι, or ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν».

[658] *BJ* 1657-1661.

[659] P. ROSSANO, *Lettere* (1979[3]), 127: «Da qui fino al capitolo 14 l'apostolo tratta dei "doni spirituali" o carismi (Rm 12,6) probabilmente dietro esplicita richiesta dei corinzi».

(1Cor 12,10.28.29), le potenze o forze. Si tratta di un potere «spirituale» straordinario nel credente, attivo e visibile in azioni o interventi che dimostrano la potenza di Dio.

In 1Cor 12,3 Paolo mette in evidenza però che lo Spirito è all'origine non solo dei «carismi» e dell'ἀγάπη di cui ha parlato ai forti in 1Cor 8,1 e ora in tutto 1Cor 13 e fino a 14,1, ma della stessa professione di fede in Gesù «Signore»: nessuno che parli sotto l'azione dello Spirito di Dio *può* dire «Gesù è anatema», come nessuno *può* dire «Gesù, Signore» se non sotto l'azione dello stesso Spirito. Nessuno ha la capacità (1Cor 12,3: οὐδεὶς δύναται) di credere in Gesù senza lo Spirito, come nessuno che è dinamizzato dallo Spirito può escludere da sé e dalla chiesa il «Signore». Il medesimo Spirito che ha fondato la fede dei corinzi è ora potenza che si dona moltiplicandosi in carismi diversi a «membra»[660] diverse di un unico corpo.

Lo Spirito come potenza di Dio si manifesta in tutti, non solo nei forti. In alcuni però si rivela con specifiche «energie operanti opere di potenza» (1Cor 12,10: ἐνεργήματα δυνάμεων) che non somigliano neppure da lontano all'altezzosità culturale dei forti o ad una «parola» o «scienza» che fosse stata confusa con la δύναμις del regno. Queste δυνάμεις non dipendono dalla coscienza, per quanto libera e matura, di un uomo, né dal suo spirito, ma dallo Spirito di Dio. Non sono quindi necessariamente i forti a possedere le «energie» dello Spirito. Non sono essi i forti per lo Spirito, nel senso di entusiasti spirituali. Queste «potenze dello Spirito» sono al plurale perché indicano la capacità di compiere prodigi di diversi generi. Possono servire a rafforzare i deboli; possono essere anche i doni elargiti da Dio qualcuno che è considerato debole.

Con il carisma delle δυνάμεις Paolo sposta l'attenzione dei forti su una forza spirituale e gratuita che non nuoce a nessuno ma giova a tutti per la costruzione della chiesa. In essa non tutti i membri hanno realmente le capacità di realizzare opere straordinarie, di compiere prodigi manifestando senza ambiguità la natura della potenza dello Spirito. Solo alcuni hanno tale dono, e la loro posizione è di ministri o servitori nella chiesa.

In una gerarchia di otto carismi in 1Cor 12,28 – in parte uguali e in

[660] È da notare l'uso particolare di μέλος, «membro del corpo», che evidenzia la parte in rapporto al tutto; nella corrispondenza con i corinzi Paolo usa il termine solo in 1Cor 6,15; 12,12.14.18.19.20.22.25.26.27, soprattutto al plurale, μέλη.

parte diversi da quelli già enunciati in 1Cor 12,8-10 – Paolo colloca le δυνάμεις solo al quarto posto, dopo «apostoli», «profeti», «maestri», prima però di guaritori, di assistenti, governanti e di chi ha il dono delle lingue[661]. I corinzi, di origine greca o giudaica che siano, in quanto credenti in Cristo grazie a Paolo, hanno ricevuto la capacità dello Spirito a «profetare» (1Cor 14,31: δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν) in assemblea, a condizione che lo facciano uno per volta.

In sostanza Paolo non ritiene necessariamente forti quelli che hanno queste «potenze», forze o capacità di manifestare la natura dello Spirito come la più attuale potenza di Dio che si dà in dono per la costruzione della chiesa. Né Paolo presenta come deboli coloro che non hanno queste capacità o potenze spirituali per compiere cose straordinarie: la loro debolezza non è un impedimento allo Spirito, che si dona come e a chi vuole (1Cor 12,11). È lo Spirito all'origine della manifestazione della potenza di Dio per l'utilità comune (1Cor 12,7).

3.14. Deboli ma necessari (1Cor 12,22)

Ad un «medesimo» o «solo» Spirito (1Cor 12,4.8-9.11.13), unica fonte di tutti i diversi carismi, quelli dei credenti forti e dei credenti deboli, deve corrispondere un medesimo o «solo» corpo (1Cor 12,12-27). Argomento importante di 1Cor 12,12-30 è la «comparaison du corps»[662], più precisamente la diversità delle membra e l'unità del corpo[663], o l'unità nella diversi-

[661] In 1Cor 14,11 Paolo utilizzerà ancora il termine δύναμις ma in un contesto particolare, per indicare la forza della comunicazione: τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς, il «valore del suono», la potenza della voce. In questo contesto Paolo sta utilizzando termini musicali (1Cor 14,7-8) per spiegare, con esperienza linguistica (1Cor 14,10), il valore di un discorso. Il tema generale è quello del parlare in lingue, un dono dello Spirito particolarmente apprezzato almeno da alcuni, dai forti? Ma dei suoni strumentali, come le voci umane, valgono solo se si distinguono tra loro e aiutano, come la tromba in battaglia, a prepararsi ad un'azione o ad un combattimento. Le voci confuse, quando la comunità si riunisce, restano inefficaci. Non valgono per la «edificazione della chiesa» (1Cor 14,12) e quindi non servono. In musica, non c'è ritmo né armonia, né movimento senza l'alternanza «debole:forte». Paolo sta suggerendo ai corinzi di accettare la diversità tra deboli e forti essendo tutti dotati di carismi.

[662] *BJ* 1659: «Tout en utilisant l'apologue classique qui compare la société a un corps uni dans ses membres divers, Paul ne lui doit pas son idée du Corps du Christ. Elle lui vient en effet de sa foi primordiale, cf. Ac. 9,4s; Ga 1,15s, à Jesus ressuscité dans son corps».

[663] *NTGI* 461. In 1Cor 12,12-26, per P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 131, «fa il suo ingresso nella catechesi di S. Paolo l'apologo delle membra e del corpo, assai popolare nel mondo antico: lo si trova già nella letteratura egiziana del sec. XII a.C. Nell'epoca del NT, Tito Livio lo aveva reso celebre attribuendolo a Menenio Agrippa nel libro II, cap. 32 delle *Storie*» [*Rerum romanarum ab urbe condita libri*].

tà[664]. In 1Cor 12,22-25 Paolo riflette sul rapporto stretto quanto naturale che deve salvaguardarsi fra le diverse membra di un corpo[665].

Il concetto di forza («mano») e di debolezza (οὐ δύναται) sono evocati anche in 1Cor 12,21: l'occhio *non può* dire alla mano[666]: «Non ho bisogno di te»; né la testa[667] ai piedi: «Non ho bisogno di voi». Un'ammissione – ma di chi? – non solo di dislivelli di forza[668] quanto anche della necessità di convivere si trova in 1Cor 12,22: «ma molto di più, le membra del corpo ritenute solitamente[669] più deboli sono necessarie»[670].

Qui l'aggettivo ἀσθενής è lo stesso utilizzato per indicare i deboli come gli apostoli (1Cor 4,10) e come già i credenti di origine pagana (1Cor 8,9; 9,22). Sono questi i deboli a cui ancora Paolo si riferisce in 1Cor 12,22? Egli non lo specifica[671] direttamente, ma parla di «membra» al plurale, di uno stesso «corpo» che è di Cristo (1Cor 12,27) e la chiesa (1Cor 11,22; 12,28). Membra della chiesa sono in maggioranza i deboli[672] credenti in Cristo crocifisso, come si sa da 1Cor 1,26-28.

[664] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 155.

[665] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 172: Il discorso di Paolo «a tratti supera l'involucro metaforico per lasciare intravedere la realtà ecclesiale di Corinto».

[666] Nel contesto della benedizione alla famiglia di Noè, Dio stabilirebbe che timore (τρόμος) e terrore (φόβος) (1Cor 2,3) per gli umani dominino le bestie. Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono infatti in mano (χεῖρας: Gn 9,2) dell'uomo. Quel che è espresso da יד, la «mano», non necessariamente è solo la forza prensile. La «mano» evoca abilità a maneggiare, manipolare, a fare. Nel contesto del libro della Genesi, יד appariva come metafora della superiorità o autorità concessa da Dio agli uomini. Per quanto fisicamente maggiore, la forza animale vi sarebbe assoggettata.

[667] P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 132, cita al riguardo P. BENOIT, *Exégèse*, 119-120: «Si noterà che la *testa* appare in questa enumerazione soltanto come un membro accanto ad altri».

[668] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 172, ritiene che già il termine ἀσθενής combinato nel contesto a «*schisma*, "divisione", lascia trasparire la situazione vitale della chiesa corinzia, dove c'è il rischio della divisione tra "deboli" e "forti", e ricchi e poveri (1Cor 8,7.9-11; 11,18.22)».

[669] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 275: «Nay, on the contrary (ἀλλά), much rather those members of the body which seem to be naturally (ὑπάρχειν) somewhat feeble, are necessary". The humbler parts not only are indispensable, but are indispensable as the rest».

[670] *BJ* 1659, traduce 1Cor 12,22: «Bien plus, les membres du corps qui sont tenus pour plus faibles sont nécessaires».

[671] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 275: «St. Paul does not specify the "somewhat feeble" members, and we need not to do so».

[672] Le membra più deboli possono essere le donne? Nelle categorie di «debole:forte» Paolo non include esplicitamente il rapporto «uomo:donna», ma in diversi passi della 1Cor (7,1; 11,3.7.8.9.11.12; Rm 7,2) mostra di considerare l'uomo più forte rispetto alla donna, più debole e dipendente. Ora, sostenendo che le membra deboli sono le più necessarie (per la vita?) e tra quelle considerate con maggior rispetto, non esclude che nella chiesa, corpo di Cristo (1Cor 12,12.27), in cui non c'è più separazione ma unità (1Cor 12,12.13; Gal 3,28) alle donne bisogna

Di credenti in Cristo ora Paolo parla usando il comparativo «più deboli», sia per dire che non sono deboli soltanto loro, sia perché, in paragone con altre membra «più forti», sono esse ad apparire le meno importanti o meno utili, o forse le meno colte in teologia biblica perché più dipendenti emotivamente da un passato pagano. Per Paolo invece le membra più deboli sono necessarie come tutte le altre, senza distinzione: esse sono inseparabili dal corpo per il principio dell'amore (1Cor 8,1; 13) che ha origine dallo Spirito.

In questo contesto che ha per protagonista l'unico Spirito anche la presenza dei deboli è carisma, e i forti devono considerarli indispensabili per l'edificazione d'una chiesa senza divisioni. L'unità del corpo non eliminerà le diversità, ma lascerà vivere insieme per il bene comune membra deboli e forti. I deboli trovano la forza nell'unità, e i forti percepiscono la necessità di questa unità con i deboli, nella misura in cui considerano ancora e sempre necessario «ciò che è debole di Dio», Cristo crocifisso annunciato fin dal principio della lettera.

riconoscere pari dignità. Sono effettivamente le donne le membra più deboli? Nell'AT è esemplare la storia di Sansone, che inizia con un enigma: dal forte (ἀπὸ ἰσχυροῦ: Gdc 14,14) è uscito il dolce. L'indovinello associa il miele (Gdc 14,18) a un leone squarciato a mani nude (Gdc 14,6). Sansone è più forte del leone e dei filistei (Gdc 14,19; Lv 26,8). Dalida, la seduttrice, riuscirà però a carpirgli il segreto della straordinaria forza (ἡ ἰσχὺς... ἡ μεγάλη: Gdc 16,5) e a indebolirlo. Per S. NIDITCH, «Samson», 608-624, Sansone sarebbe un «culture hero», un «trickster» e un «bandit». Simboleggerebbe l'opposizione «natura:cultura» e «Israele oppresso:filistei oppressori». La morte di Sansone marcherebbe «the victory of the weak over seemingly implacable forces», conservando segreto e potere (ἡ ἰσχὺς: Gdc 16,9). Un'altra storia di donne più forti degli uomini è quella di Giuditta. Vedova, affronta Oloferne, ufficiale militare con un esercito a disposizione. Per Oloferne, Israele era debole: οὐκ ἔστιν δύναμις οὐδὲ κράτος εἰς παράταξιν ἰσχυράν (Gdt 5,23). Nabucodònosor avrebbe inviato le sue forze (τὸ κράτος Gdt 6,2) e Israele sarebbe stato cancellato dalla terra. Giuditta però supplicò il Signore ricordandogli che se gli assiri erano orgogliosi ἐν δυνάμει αὐτῶν (Gdt 9,7), egli avrebbe potuto facilmente abbatterli con la sua potenza (τὴν ἰσχὺν ἐν δυνάμει σου καὶ κάταξον τὸ κράτος αὐτῶν: Gdt 9,8). Per sé, la vedova chiese forza (κράτος: Gdt 9,9) per fare quanto aveva segretamente deciso convinta che la potenza di Dio (τὸ κράτος σου: Gdt 9,11) non consiste nel numero, né su forti (ἐν ἰσχύουσιν: Gdt 9,11) la sua potestà si regge ma su umili e deboli (ταπεινῶν... ἀσθενούντων: Gdt 9,11). Che egli si manifesti dunque come il Dio d'ogni potenza e d'ogni forza (θεὸς πάσης δυνάμεως καὶ κράτους: Gdt 9,14). In un colloquio con il condottiero nemico, Giuditta mostrò di ammettere la potenza di Nabucodònosor (τὸ κράτος: Gdt 11,7) e piacque a quell'assiro, disposto a non più usare la mano pesante (κράτος: Gdt 11,22) contro Betulia. In cuor suo però, Giuditta pregava il Signore – κύριε ὁ θεὸς πάσης δυνάμεως (Gdt 13,4) – per l'esaltazione di Gerusalemme. Accostatasi al comandante che dormiva, gli afferrò la testa e invocando ancora forza per sé (κραταίωσόν με: Gdt 13,7), con energia (ἐν τῇ ἰσχύι αὐτῆς: Gdt 13,8) gliela staccò. Di ritorno in città, con quel trofeo, Giuditta gridò alle sentinelle che Dio esercitava la sua forza (ἔτι ἰσχὺν ἐν Ισραηλ καὶ κράτος: Gdt 13,11) contro i nemici. A mettere in fuga gli assiri era stato il grido dei deboli (οἱ ἀσθενοῦντές: Gdt 16,11). Mirabile è il Signore: ἔνδοξος θαυμαστὸς ἐν ἰσχύι (Gdt 16,13). Con lui, una vedova aveva vinto un esercito.

In 1Cor 12,22 Paolo dunque considera a beneficio dei forti soprattutto alcuni punti importanti per l'unità di tutta la chiesa, che rischia di dividersi in partiti se non lo è già: (a) i deboli sono membra necessarie anche se diverse dai forti, perché fanno parte dello stesso corpo; (b) senza la debolezza di queste membra non è possibile costruire l'unità della chiesa che, come un corpo, ha bisogno di tutte le sue membra per vivere bene; (c) non è poi ammissibile l'esclusività o la divisione tra deboli e forti in quanto l'unità tra loro non dipende dalla volontà dei forti ma è «spirituale» e teologica; origine ne è il medesimo Spirito di Dio che si rivela con carismi diversi.

In sostanza Paolo ritiene essenziale salvaguardare la diversità tra membra di uno stesso corpo[673], che è la chiesa[674]. Le divisioni portano alla morte del corpo o alla scomparsa della chiesa come unico e indivisibile «corpo di Cristo» (1Cor 12,27). Il forte deve ritenersi incompleto senza il debole. Senza i deboli la chiesa si svuota. Insieme perciò, integrandosi[675], solo se restano un unico corpo, deboli e forti possono continuare a vivere.

Sintesi

La descrizione della disarmonia tra deboli e forti in 1Cor 8-12 ha le radici in 1Cor 1-4, dove la coppia «debole:forte» ricorreva in

[673] Nel «corpo», che è quello di Cristo (1Cor 12,27), non si subisce l'abolizione delle proprie origini etniche o culturali, di greci o giudei (1Cor 12,13), o di deboli e forti. Si raggiunge piuttosto l'unità di un solo corpo tra tutti (1Cor 12,12). I vari individui contribuiscono in modo differente alla vita di tutti.

[674] FILONE, *De mutatione nominum*, 263,6.

[675] CLEMENTE ROMANO, *1Corinti*: «I grandi non possono restare senza i piccoli, né i piccoli senza i grandi. Tutti sono frammisti, di qui il vantaggio reciproco. Prendiamo ad esempio il nostro corpo. La testa senza i piedi non è nulla, come pure i piedi senza la testa. Anche le membra più piccole del nostro corpo sono necessarie e utili a tutto il corpo; anzi, tutte si accordano e si sottomettono al medesimo fine, perché tutto il corpo sia saldo. Si assicuri perciò la salvezza di tutto il nostro corpo in Cristo Gesù, e ciascuno sia soggetto al suo prossimo secondo il dono della grazia che gli è stata affidata. Chi è forte si prenda cura del debole, il debole rispetti il forte. Il ricco soccorra il povero, il povero lodi Dio perché gli ha dato uno che viene a colmare la sua indigenza. Il sapiente mostri la sua sapienza non con le parole ma con le opere buone; l'umile non renda testimonianza a sé stesso, ma lasci che sia un altro a dargliela. Avendo da Dio tutte queste cose, dobbiamo ringraziarlo di tutto» (35,1-5; 36,1-2; 37,1.4-5; 38,1-2.4), *Liturgia delle Ore*, IV, 1471 (23 novembre).

1Cor 1,25; 1,27; 4,10. A cominciare da 1Cor 5,4 e fino a 12,22 compare solo più l'uno o l'altro dei suoi due elementi costitutivi.

Soprattutto la presenza dei deboli è riconoscibile grazie a numerose occorrenze dell'aggettivo ἀσθενής (1Cor 8,7.9.10; 9,22 tre volte) e del verbo ἀσθενέω (1Cor 8,11,12) mentre la terminologia dei forti ricorre di meno: in 1Cor 10,22 con ἰσχυρότεροι e altre volte con il sostantivo δύναμις al singolare (1Cor 5,14; 6,14; 14,11) o al plurale (1Cor 12,10; 12,28.29) – in questo caso indicando un carisma particolare dello Spirito di Dio. Il carisma indicato da δύναμις è il potere di manifestare la potenza di Dio compiendo opere straordinarie.

Da tutta questa terminologia e dal contesto in cui Paolo la utilizza risultano rafforzati e meglio identificabili i due profili, dei deboli e dei forti. Il termine che indica «debole» qualifica di solito la coscienza, diventando una categoria più etica che sociale[676]. Il debole, come credente, si caratterizza per una mancanza di libertà di coscienza o di autonomia morale, restando abitualmente incerto circa la liceità o meno di un'azione[677] piuttosto comune nell'ambiente in cui vive, come è quella di mangiare o no idolotiti.

Il problema dell'atteggiamento da tenere circa gli idolotiti fa risaltare la natura delle dispute tra deboli e forti. Dall'uso che Paolo fa di γνῶσις e γιγνώσκω si capisce che il «conoscere» dei forti è ambiguo pur se ortodosso. Se per loro la «scienza» corrisponde ad una interpretazione liberale delle Scritture da parte di credenti in Cristo di origine giudaica, e se costituisce il loro vanto principale, la stessa diventa occasione di scandalo o di grave danno morale per i deboli che hanno avuto l'abitudine nel loro passato o di venerare

[676] Forse potrebbe anche trattarsi di una categoria variabile, applicabile a chi, in altre circostanze, potrebbe agire da forte. Se infatti si compara 1Cor 8,7 con 1Cor 11,30, i «molti deboli», e quindi buona parte della chiesa, appaiono essere tra coloro che mangiano e bevono senza «distinguere» (μὴ διακρίνων), in quel che mangiano, il corpo del Signore (1Cor 11,29). Debolezza qui indica una mancanza di «scienza» debita, etico-liturgica, applicata al mangiare e al bere. Con più certezza, tuttavia, qui ha il significato di una punizione, una malattia mortale, come conseguenza di una condotta errata. Intende Paolo, con quest'interpretazione liturgico-sacramentale indicare la reale condizione dei deboli di Corinto? In altre parole, i deboli di 1Cor 8-12, sono gli stessi di 1Cor 11,30? Coloro però che di fatto mangiano di tutto, senza distinguere tra carne immolata e non immolata agli idoli, sono i forti. Non sono costoro, allora, quei deboli che in 1Cor 11,30 non distinguono pane e vino, corpo e sangue del Signore, dalla consumazione di un pasto che lascia l'uno con la fame e l'altro ubriaco (1Cor 11,20-21)? Paolo tocca anche un problema sociale quale la evidente divisione tra ricchi e poveri nella chiesa, insieme a quello dei deboli e dei forti. Con ciò comunque non sembra definita l'identità dei deboli come poveri e dei forti come ricchi.

[677] R.C.H. LENSKI, *First and Second*, 342-343.

gli dèi o di averli dovuti combattere con scrupolo. Purtroppo i forti sono più interessati a sé che all'«amore». L'ambiguità della loro γνῶσις non sta nei suoi contenuti formali, monoteistici e teocentrici, che anche Paolo condivide, quanto nelle sue conseguenze, che soltanto i forti sanno trarre a proprio vantaggio. Una teologia di questo tipo può edificare il forte in proporzione diretta a quanto demolisce il debole, favorendo la divisione.

Tra le indicazioni che Paolo dà per superare i conflitti tra forti e deboli, egli rapporta sia gli uni che gli altri prima a Cristo – morto per il debole, il «fratello», diverso ma ora un membro vivo e necessario di uno stesso corpo – , poi a sé stesso che imitando Cristo si è fatto debole per i deboli. Nelle parole dell'«apostolo» di tutti, i credenti della chiesa di Corinto possono così trovare l'esempio di un'interpretazione autentica della parola della croce. Se tutti seguono Paolo, imitandolo come i figli devono imitare il padre nella fede, l'intera chiesa si edificherà in unico corpo di Cristo.

Per Paolo rimane sempre accettabile un comportamento libero del forte quando è in privato[678]. Al forte Paolo non chiede di cambiare convinzioni circa la non esistenza di idoli né ne sacrifica la libertà[679] di coscienza o la capacità di prendere decisioni mature autonomamente. Neppure al debole però chiede di diventare forte come i forti. La chiesa intera è un corpo con membra diverse, la cui unità, prima che dalla volontà morale dei singoli, dipende dall'unico Spirito che distribuisce carismi diversi come e a chi vuole. Sono però l'«amore» fraterno e le forze spirituali somministrate a tutti – e non l'affermazione di un proprio diritto[680] di coscienza – la via migliore per l'edificazione della chiesa e per la vitalità del corpo degli eletti che Dio ha convocato. Questa via per Paolo è Cristo stesso, che è vissuto ed è morto non per sé ma per tutti. È il primato del «fratello» o dei «più deboli», della persona concreta o semplicemente dell'altro quel che emerge d'importante e al di sopra d'ogni astratta disquisizione basata sull'origine giudaica o pagana dei credenti o su chi ha meno o più «scienza», «coscienza», «libertà» o «diritto». La misura dei rapporti tra deboli e forti è effettivamente

[678] G. THEISSEN, *Social Setting*, 122.

[679] È ricostruibile dai corinzi un manuale di libertà come caratteristica del credente, a partire da quanto Paolo scrive in 1Cor 9,1.19; 10,29; 12,13; 2Cor 3,17.

[680] È la realtà dell'altro, diverso da sé, più che qualche principio astratto, a determinare ciò che si deve o non si deve fare.

duplice: Cristo che morì per il debole e Paolo che lo imitò, facendosi debole in quanto suo apostolo.

«DEBOLEZZA:POTENZA» IN 1COR 15

Lo scontro tra forti e deboli ha ancora soltanto degli echi in 1Cor 15,43. Qui si trova l'ultima occorrenza esplicita della coppia nella prima lettera ai corinzi. Diversamente dalla forma letteraria di 1Cor 1,25.27 e 4,10 («debole:forte»), qui essa è costituita da due sostantivi astratti («debolezza:forza») come diverrà più comune nella *2Corinti*.

Il capitolo 15

Paolo introduce 1Cor 15 con una formula di apertura di argomento nuovo rispetto a quanto ha trattato finora: Γνωρίζω δὲ ὑμῖν[681], ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν: «vi faccio conoscere, fratelli, il vangelo che io ho annunciato a voi». Di «annunciare» o «evangelizzare», come della sua attività personale in qualità di apostolo, Paolo ha parlato fin da 1Cor 1,17: Cristo non lo ha mandato a battezzare, ma a «evangelizzare» (εὐαγγελίζεσθαι), e non in una sapienza greca di parola, perché non venga resa vana la croce storica di Cristo come lo strumento più appropriato della rivelazione di Dio. Per Paolo «evangelizzare» non è stato un vanto, né una scelta opzionale. È stato ed è invece il suo unico obbligo (1Cor 9,16), da esercitare anche senza la ricompensa che lo stesso «vangelo» gli conferirebbe (1Cor 9,18). Ora, in 1Cor 15,2, Paolo richiama la chiesa alla fedeltà sia alla forma che alla sostanza del «vangelo»[682], perché solo da esso deriva la salvezza di chiunque crede (Rm 1,16).

[681] Una formula simile Paolo l'ha usata in 1Cor 12,3: διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι; cf. anche 2Cor 8,1 (Γνωρίζομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί).

[682] Il termine εὐαγγέλιον nella lettera Paolo l'ha iniziato ad usare in 1Cor 4,15 (διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα) per rivendicare la sua paternità verso i corinzi. Prima di 1Cor 15,1, il termine, «vangelo di Cristo» è servito a Paolo per farsi identificare come «apostolo» (in 1Cor 9,12.14.18). In 1Cor 9,23 confessa di fare tutto quello che fa (anche diventare debole per i deboli, v. 22) per il vangelo: πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον.

1. Il vangelo completo

È in 1Cor 15,3-11 che Paolo sintetizza il «vangelo» come una tradizione[683] che anch'egli ha ricevuto e che non può cambiare o menomare: Cristo morì (v. 3: ἀπέθανεν, come in 8,11), «fu sepolto e fu risuscitato» (v. 4: ἐτάφη καὶ ἐγήγερται), «apparve» (v. 5: ὤφθη) a Cefa, già menzionato in 1Cor 1,12 (e 3,22; 9,5) e ai Dodici[684] e in seguito a più di cinquecento «fratelli» (v. 6: ἀδελφοῖς) in una sola volta, la maggior parte dei quali sono ancora vivi[685] mentre alcuni «si addormentarono» (v. 6: ἐκοιμήθησαν)[686]; apparve anche a Giacomo[687] e a tutti gli «apostoli»[688] (v. 7: τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν) – con i quali Paolo si è associato fin da 1Cor 4,9 e 9,5[689]. All'ultimo fra tutti, Cristo «apparve» (v. 8: ὤφθη κἀμοί) anche a lui, Paolo, l'infimo tra gli «apostoli» (v. 9: ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων), ma «apostolo» come gli altri e che «per grazia di Dio» (v. 10: χάριτι δὲ θεοῦ) ha faticato «più di tutti gli altri» (v. 10: περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα).

683 *NTGI* 466, n. a 1Cor 15,1ss: «I termini utilizzati (ricevere, trasmettere, mantenere) sono quelli del vocabolario tecnico della tradiz[ione] rabbinica».

684 *Vulgata*: «undecim». A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 336: «"The Twelve" is here an official name for the Apostolic body: only ten were present, for both Judas and Thomas were away. [...] Origen and Chrysostom needlessly conjecture that, after the Ascension, our Lord appeared to Matthias; and even that would not affect this statement». A proposito di 1Cor 15,7 spiegano ancora il significato dei Dodici: «The meaning here is, "then to the Apostolic body as a whole," Thomas being now present. The addition of πᾶσιν here confirms the view that τοῖς δώδεκα (v. 5) is official and not numerical».

685 P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 149, si chiede a proposito di 1Cor 15,6-7, «se questo elenco [delle apparizioni] segua un ordine cronologico, oppure un ordine di autorità e d'importanza; forse l'uno e l'altro insieme. [...] L'apparizione ai cinquecento fratelli potrebbe coincidere con quella di Mt 28,16-20. Dell'apparizione a Giacomo "fratello del Signore" e uomo di grande autorità nella chiesa di Gerusalemme (At 21,18s; Ga 2,9.12) le fonti evangeliche tacciono». Paolo ne parla per i suoi difficili ma corretti rapporti con la chiesa di Gerusalemme a cui si appellano, contro di lui, quegli «ebrei» (2Cor 11,22) e «superapostoli» (2Cor 11,5; 12,11) che gli fanno guerra, non credendo che lui sia un vero apostolo e screditandolo presso i corinzi.

686 Si noti che verbo Paolo qui usa per «morire». Ha usato κοιμάομαι, «m'addormento, cado dal sonno» già in 1Cor 11,30 a proposito di molti deboli e malati, e lo userà ancora in 1Cor 15,18.20.51; mentre per indicare la morte di Cristo ha usato ἀποθνήσκω, «affronto la morte», «sono mortale», in 1Cor 8,11 e 15,3.

687 Per A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 338, «there is little doubt that the James is the Lord's brother, who became president of the Church in Jerusalem, and that he is placed here among the chief witnesses because of his high position at Jerusalem».

688 P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 149: «L'apparizione a tutti gli apostoli dovrebbe essere quella del giorno dell'Ascensione (Lc 24,50; At 1,4-10); non v'è però motivo d'identificare questi "apostoli" con i Dodici». Resta però difficile capire chi sono questi «apostoli» con i quali Paolo indirettamente si paragona.

689 In 1Cor 9,5 Paolo accenna già a Giacomo tra i «fratelli del Signore»; A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 338. Interessante notare è l'uso di «apostoli» in 1Cor 12,28.29, dove sono loro al primo posto nella gerarchia dei carismi per la chiesa.

Paolo conclude la sintesi di questa prima parte di 1Cor 15 dichiarando che il vangelo predicato da lui, che è alla base della fede della chiesa di Corinto (v. 11: οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε), è lo stesso di quello predicato dagli altri (v. 11: εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι) apostoli. Dal confronto con costoro e dalla sintesi e precisazione voluta a questo punto di quanto Paolo va predicando – il «vangelo» sia della morte che della risurrezione di Cristo – è possibile esplicitare alcuni sottintesi polemici del testo:

(a) Paolo è vero apostolo, come e più di altri «apostoli» ufficiali; come i Dodici; perché come a loro, anche a lui apparve Cristo risorto ed egli più di loro, per grazia di Dio e non per suo merito, ha sudato e sofferto per la missione;

(b) se è vero il «vangelo» proclamato da Cefa, al quale qualcuno si appella a Corinto, e da Giacomo alla chiesa di Gerusalemme, e da tutti quelli che avendo visto Cristo risorto sono diventati testimoni ufficiali dell'evento, è vero anche il vangelo di Paolo, perché si tratta dello stesso vangelo di Cristo, prima morto e poi risorto, che gli è apparso;

(c) ora Paolo può garantire ai corinzi di aver «trasmesso» loro lo stesso autentico e sicuro «vangelo», così come lo ha «ricevuto» e così come tutti gli altri apostoli lo stanno trasmettendo altrove;

(d) i corinzi, che hanno ricevuto da Paolo il vangelo completo della morte e risurrezione di Gesù, a partire dal loro battesimo si sono concentrati soltanto sugli effetti della risurrezione nel loro modo di vivere e di pensare, considerando la morte di croce un fatto passato, insignificante ormai e scandaloso, anche nel solo parlarne;

(e) per questa ragione, in 1Cor 1-4 e soprattutto in 1Cor 1-2, Paolo ha dovuto insistere, in debolezza e con scandalo di alcuni, sull'importanza della croce di Cristo crocifisso, rivolgendosi a chi cercava, nel messia, tutt'al più i segni della potenza della risurrezione; e per chi svalutava morte e risurrezione di un uomo in nome di una sapienza greca, l'apostolo ha dovuto insistere, senza retorica, sulla necessità della fede radicata nel (suo) vangelo;

(f) ora, in 1Cor 15, Paolo è costretto a completare e sintetizzare l'annuncio della «parola della croce», deducendo come una necessità la risurrezione dei morti da quella di Cristo. Cristo crocifisso è risorto, e non è solo il primo (in senso teologico) tra tutti i risorti, ma è causa costitutiva della risurrezione dei morti.

In conseguenza del vangelo completo, che è stato il suo punto di partenza, Paolo in 1Cor 15 prende in considerazione il destino di co-

loro che sono morti «in Cristo» – i deboli quindi, come definitivamente deboli, ma che diventano forti passando per la morte – lasciando per sfondo una speculazione di tipo filosofico-antropologico e il problema escatologico-apocalittico[690] della risurrezione universale[691].

2. Risurrezione

In 1Cor 15,12 Paolo introduce il tema della risurrezione con una «domanda retorica»[692], che ha il sapore di una sfida lanciata ad «alcuni»[693] e non a tutta la chiesa di Corinto: se si predica che Cristo fu risuscitato dai morti, come possono dire «alcuni» tra voi che non si dà risurrezione dai morti? Dopo aver loro ricordato l'intero vangelo, chi sono i veri destinatari[694] di un discorso sulla necessità della risurrezione dei morti e non sulla indiscussa storicità della risurrezione di Cristo?

690 Per H.W. BOERS, «Apocalyptic», 50-65, l'intero capitolo apparterrebbe all'escatologia apocalittica (p. 50). Tra gli scritti paolini, 1Cor 15 sarebbe da considerarsi il *locus classicus* «in which we have such an "unveiling" as an interpretative proclamation of the concluding events of this eon, that is, of present history. [...] The chapter makes clear that Paul's proclamation is eschatological, that is, that Paul understands the existence of the believer to be qualified by faith in the resurrection of Christ and by hope in his own resurrection. [...] They [faith and hope] determine the entire being of the Christian (p. 52-53). Man's redemption in I Corinthians 15 was conceived of as dependent on the resurrection and parousia of Christ as "objective" historical events. Verses 14-19 and 30-33 show how Christian existence is characterized by faith in the resurrection effected by his parousia. This is the substance of I Corinthians 15» (p. 62).

691 H. SCHWANTES, *Schöpfung*, 83, sostiene che Paolo in 1Cor 15 non si riferisce ad una risurrezione universale dei morti, quanto ad una *creazione* degli ultimi giorni. Schwantes trascura però l'aspetto cristologico fondamentale per Paolo: Dio è colui che risuscita Cristo dai morti in 1Cor 6,14; 2Cor 4,14; Gal 1,1; Rm 8,11. L'uomo è creazione nuova «in Cristo», cf. 2Cor 5,17.

692 Con R. FABRIS, *Prima Lettera*, 201.

693 *BJ* 1662: «Certains chrétiens de Corinthe rejetaient la résurrection des morts, [1Cor 15,12]. Les Grecs la considéraient comme une conception grossière, [At 17,32], tandis que les Juifs l'avaient peu à peu pressentie, [Sal 16,10; Gb 19,25; Ez 37,10], puis explicitement enseignée [Dn 12,2.3; 2Mac 7,9]».

694 Il problema sottostante 1Cor 15 è quello dei sapienti dell'Areopago che quando sentono menzionare la risurrezione ironizzano su Paolo e lo licenziano (At 17,32), oppure quello di giudei che rifiutano la croce, e la passione e morte, come manifestazione d'impotenza e che costituisce scandalo per la loro fede? In 1Cor 1-2 Paolo si rivolgeva a giudei non convinti della necessità o dell'importanza per il messia di passare per l'umiliazione della croce, ma era altrettanto in polemica con greci che consideravano la parola della croce stoltezza (1Cor 1,18). In 1Cor 15, l'apostolo si trova dinnanzi ad un criticismo simile ed opposto. Non è più in discussione la croce ma la risurrezione. Risorgere potrebbe apparire un improprio quanto assurdo rimedio ad un fallimento. Che quindi in 1Cor 15 non siano cambiati gli oppositori e quindi i destinatari di Paolo rispetto a 1Cor 1-4? Se protagonisti nel difficile rapporto dell'apostolo con la comunità, in 1Cor 1-4 sembravano essere i forti, «gloriosi» e «sapienti» di 1Cor 4,10, costoro che fine hanno fatto alla fine della stessa lettera? Presumibilmente in 1Cor 15, Paolo ha dinnanzi lo stesso pubblico che aveva in 1Cor 1-4 e 1Cor 8-10: di giudei e greci. Anche in At 23,6.8, i sadducei, che sono giudei, negano la risurrezione dei morti.

Nella spiegazione del come, del perché e del quando della risurrezione è compresa in 1Cor 15,43 la coppia «debolezza:forza». È questa già un indizio per un'ipotesi: che destinatari del discorso sulla necessità della risurrezione dei morti siano sempre quegli stessi a cui Paolo ha dovuto all'inizio della lettera confermare la necessità di credere in Cristo crocifisso (1Cor 1-2). Si tratta di quei forti, saggi e «già» gloriosi membri della chiesa debole di Corinto che si sono opposti a Paolo e agli «apostoli»? Sono questi i non credenti nella necessità di dover risorgere fisicamente, perché essendo «spirituali» (1Cor 2,13; 3,1) e forse di cultura ellenistica, disprezzano il corpo e ne ritengono nociva la risurrezione? È un'ipotesi plausibile, ma non confermata esplicitamente dal testo. Paolo invita però i suoi lettori a riconsiderare la loro idea di «regno di Dio» a partire dal vangelo della morte e risurrezione del *corpo* di Cristo.

3. Regno futuro

In 1Cor 4,8 il «regno» era un tema per i forti, ma Paolo lo aveva ripreso con ironia (χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε), e poi con più severità in 1Cor 4,20 (οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), e ancora con la minaccia di non poterlo ereditare in 1Cor 6,9-10 (θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν), simile alla constatazione che sarà costretto a ripetere in 1Cor 15,50.

In 1Cor 15,24[695] l'argomento era già introdotto con qualche spiegazione. Il «regno» di cui si parla è quello futuro[696], della «fine» (εἶτα τὸ τέλος), quello di Cristo risorto che lo consegnerà al Padre non prima di avere annientato ogni potenza o forza ostile (πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν). Paolo fa capire che attualmente a «regnare» è Cristo Signore (1Cor 15,25: δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν) senza debolezza alcuna. Lui sottometterà ogni nemico della vita.

Il discorso su Cristo risorto e regnante, unico forte e non debole, sfocia in 1Cor 15,50, con l'affermazione che per «carne e sangue» e

[695] A proposito di 1Cor 15,24, cf. L. MORRIS, *The First*, 216: le tre parole, «rule, authority, power» sarebbero messe assieme per enfatizzare la convinzione che, in quel giorno, «there is no governing power of any kind that will not be completely subservient to Him» [Cristo].

[696] J.C.K. FREEBORN, *Eschatology*, 557-568: «Paul is surely explaining to the Corinthians that they are living in the interim-period before the Final Consummation. Although you are already in the Messianic Kingdom, St. Paul is saying, you have still not reached the Final Consummation».

per tutto quanto questa endiadi rappresenta di corruttibile, è *impossibile* (οὐ δύναται) ereditare il «regno di Dio» (βασιλείαν θεοῦ). Sostenendo questa posizione Paolo risponde ad obiezioni attribuibili ad «alcuni» della chiesa, a quelli che si ritengono «già» forti e gloriosi per effetto della fede nella risurrezione di Cristo in cui si sarebbe manifestata a loro definitivamente la *potenza* di Dio (1Cor 6,14: ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). Grazie alla δύναμις della risurrezione di Cristo questi gloriosi credenti erroneamente ritengono di essere divenuti «regnanti» con Dio. Che necessità infatti c'è ancora per loro della risurrezione dei morti se essi sono già da ora partecipi della vita del Cristo risorto?

Un'altra risposta, oltre a questa che si impernia sull'impossibilità di accedere pienamente al regno di Dio prima della morte e risurrezione fisica, e che serve a Paolo per riassumere, spiegare e applicare l'intero vangelo alla situazione conflittiva della chiesa di Corinto, è proprio «debolezza:potenza» di 1Cor 15,43. Con questa coppia definitivamente Paolo non considera più saggi, né forti, né già gloriosi quegli «alcuni» che nella comunità si credono tali. Come «apostolo» egli prospetta loro di superare una visione parziale e non autentica del futuro con il conseguimento di qualcosa di nuovo, come un vero «corpo spirituale» (1Cor 15,44) che avrà caratteristiche opposte a quelle del loro presente «corpo psichico»[697] (1Cor 15,44)[698].

[697] Oltre 1Cor 15,44-46, nel *Corpus Paulinum* l'antitesi «psichico:spirituale» ricorre solo in 1Cor 2,14. Almeno all'inizio della lettera Paolo è convinto di trovarsi dinnanzi a «psichici» e «carnali» che pretendono d'essere «spirituali» e per questo anche forti e gloriosi (E. SOKOLOWSKI, *Die Begriffe*, 2: «Wo Geist ist, da ist Macht, und wo Macht, Geist». F.-J. ORTKEMPER, *Das Kreuz*, 60, fa notare, tra molti altri, che per Paolo spirito e potenza sono termini strettamente uniti tra loro (cf. del resto 1Ts 1,5; Rm 15,13.19: potenza dello spirito; 2Tm 1,7: spirito di potenza). Del dualismo anima-corpo, «il divino Platone [...] disse molte e nobili cose sull'anima [...] Egli però disprezza sempre tutto ciò che è sensibile e rimprovera all'anima la sua unione con il corpo; dice che essa è "in ceppi" ed è sepolta in esso e considera grande quella parola che nei misteri dice che l'anima è "in carcere" [...] Sono due le ragioni per le quali l'unione dell'anima col corpo appare insopportabile: perché essa è di ostacolo al pensare e perché riempie l'anima di piaceri, di brame, di dolori», in PLOTINO, *Enneadi* IV, 8,1-2; P. DE SURGY, «1Corinzi», 338.

[698] Per quanto si ritengano già spirituali o immortali, i forti sono in realtà «psichici» e «carnali» (1Cor 2,14-15; 3,1-4) perché la radicale trasformazione avrà luogo con la risurrezione dei morti. Per Paolo il vangelo non assicura i corinzi che essi sarebbero già forti e gloriosi e quindi nello stato definitivo del regno di Dio, ma che, coloro che si salvano (1Cor 1,18), i «chiamati» (1Cor 1,24) e gli «eletti» (1Cor 1,27), tutti tra i deboli-stolti di Corinto, saranno trasformati dal loro stato in quello di forti-sapienti-gloriosi. E.H. PAGELS, «The Mystery», 15, riferendosi alla interpretazione dei Valentiniani, annota: «The psychics are those he [Paolo] calls "weak, powerless, ungenerated" by contrast with the pneumatic elect, who are "wise, powerful, well born" (1Cor 1:26-28)» (p. 281). Secondo gli gnostici, «to the psychics who "cannot understand the things of the spirit", Paul preaches the kerygma of Christ crucified, of repentance and forgiveness of sins, urging them to persevere in faith and good works. [...] Yet to the pneumatics, the

Da 1Cor 15,35 in poi Paolo presenta un mutamento radicale che diversifica il presente dal futuro, come il vecchio dal nuovo, il debole dal forte, il mortale dall'immortale[699]. Se il forte, illudendosi di essere oltre lo stato «psichico» e «terrestre» del primo Adamo, si accontenta dell'oggi, per lui «già» «regno» esclusivo di Dio, egli di fatto rigetta la speranza d'una trasformazione radicale, dalla morte alla vita, grazie alla sola δύναμις che è di Dio ma che con la risurrezione di Cristo si è manifestata come l'essenza del vangelo. Questa ammonizione all'attesa di partecipare alla risurrezione di Cristo nella risurrezione dei morti, senza pretese di anticipare nell'oggi la vita definitiva con Cristo, è confermata sicuramente da Paolo con «ἀσθένεια:δύναμις» di 1Cor 15,43.

4. Le δυνάμεις del capitolo 15

Ancora prima di 1Cor 15,43 Paolo menziona diversi tipi di potenze del mondo e di esse prospetta la fine nella sottomissione a Cristo risorto e re.

Il v. 24. «poi la fine[700], allorché egli consegni il regno a Dio e Padre, dopo aver annientato qualsiasi principio e qualsiasi diritto e potenza»[701]. La posizione finale di δύναμις suggerisce qui l'importanza che Paolo riserva a questo vocabolo, ma anche il senso generale della triade. Che significato abbia questa serie di termini – traducibili anche con «ogni principato e ogni potestà e potenza» – ri-

"wise", he addresses his deeper meaning, a meaning hidden in his writing in allegory, to be discerned only by "the initiated" [τέλειοι]. Paul reveals to them in veiled language the "hidden mystery of wisdom"» of Sophia, which signifies their own election through grace» (p. 287).

[699] Si tratta del nucleo del messaggio di Paolo e 1Cor 15 è il vangelo. Il tema è qui la risurrezione da morte in risposta a domande circa l'evento stesso (v. 12) e il suo modo e la sua corporeità (v. 35). Paolo ha menzionato la croce in 1Cor 1,13.17.18.23; 2,2.8 e qui mai la risurrezione; molte volte in 1Cor 15 menziona la risurrezione e non più esplicitamente la croce. È difficile che una tale distribuzione, così distinta, dei due temi, sia casuale. In 1Cor 15 Paolo non combatte soltanto lo scetticismo ellenistico circa la risurrezione fisica ma probabilmente anche una crassa concezione giudaica di una risuscitazione del corpo nel suo stato terrestre: At 17,32; R.J. SIDER, «The Pauline», 428-439; W.D. DAVIES, *Rabbinic Judaism*, 308; J.C.K. FREEBORN, *Eschatology*, 557. Questo doppio fronte in 1Cor 15, è stato individuato nel 1896 da E. TEICHMANN, *Die paulinischen Vorstellungen*.

[700] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 354: «"After this will come the End" is perhaps to be preferred to "Then cometh the End"; but the latter has the advantage of being as indefinite in meaning as the Greek seems to be».

[701] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 204, traduce la frase: «dopo aver annientato ogni potenza, ogni potestà e forza».

spetto a Cristo risorto che è il soggetto della duplice azione, della consegna del regno e della distruzione dei poteri del mondo, non ci è chiaro.

Che cosa o chi sono questi poteri? Nel contesto generale che è quello della risurrezione dei morti Paolo mette in chiaro soltanto che sono tre «cose» forti[702], «cose che sono», espressioni o strutture di altri «regni» che non sono ancora il regno di Cristo e di Dio. Finiranno[703]. Solo dopo l'annientamento di «qualsiasi potere» o di qualsiasi potenza terrestre che sia contro la parola della croce e il vangelo della risurrezione Cristo consegnerà il suo «regno» a Dio che è suo Padre.

Sostenendo questa visione del futuro Paolo suggerisce immediatamente ai forti almeno: (a) che il «regno» di Cristo è altro rispetto al loro; (b) che Cristo è re più forte di ogni altra δύναμις o potenza della terra; (c) che ogni δύναμις ed ogni ἐξουσία che domina il presente «sarà annientata» da Cristo stesso allo stesso modo in cui Dio, che ha eletto «le cose che non sono», ha annientato per la chiesa di Corinto «le cose che sono» (1Cor 1,28: τὰ ὄντα καταργήσῃ) e i dominatori di questo mondo (1Cor 2,6); (d) che ogni anticipo del «regno» prima della «fine»[704] dipende da un'interpretazione di parte del vangelo di Cristo, completo nell'ordine temporale della sua morte prima e della sua risurrezione dopo. A una chiesa formata da deboli veri e da falsi forti è necessaria la prospettiva del tempo e della «fine». La δύναμις di Dio, che costituisce la base e l'essenza del «regno» o del «regnare», si manifesterà compiendosi non prima della futura «vittoria», per mezzo della risurrezione, sulla morte, anch'essa potere, il più forte e distruttivo di tutti. Il presente ha per regola la parola della croce e Cristo morto per tutti, corrispondente alla prima parte del vangelo che Paolo ha ricordato con energia ai corinzi.

Il v. 50. L'asserzione con cui in 1Cor 15,50 Paolo riprende formalmente il dialogo con i «fratelli» è un invito a riflettere sulla di-

[702] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 355: «The terms ἀρχή, ἐξουσία, and δύναμις, do not necessarily imply evil powers (Rom. viii.38; Eph. i.21, iii.10, vi.12; Col i.16): the context must decide».

[703] Quando i poteri di questo mondo sembrano troppo forti per i credenti, vale la pena ricordare 1Cor 15,24-25 sulla loro fine: L. MORRIS, *The First*, 216.

[704] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 204: In 1Cor 15,24 «L'apostolo designa l'insieme degli eventi escatologici o definitivi con un termine di matrice apocalittica τὸ τέλος, "la fine". Per rendere meglio il pensiero paolino si dovrebbe tradurre questo vocabolo con "il compimento" della storia della salvezza».

stinzione tra l'uomo terrestre e l'uomo celeste di cui ha parlato al v. 49. Di per sé l'uomo terrestre, come già sopra abbiamo fatto notare, *non può* ereditare il «regno di Dio»: σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται. La negazione di δύναμαι serve qui per affermare l'impotenza dell'uomo rispetto al regno. Con un linguaggio di matrice ebraica Paolo considera incontrovertibile il fatto che esseri di terra, o di carne e sangue[705] come sono tutti gli uomini, sono nella condizione di debolezza e mortalità che è l'esatto contrario della δύναμις del «regno». Ereditare il «regno» è *possibile*, ma solo a chi è dinamizzato da Dio come Cristo crocifisso con la risurrezione dai morti. Solo dopo la risurrezione è *possibile* l'opera che meglio rivela la natura creativa e di vita della δύναμις di Dio. La risurrezione ad una vita diversa e definitiva è nel presente ordine delle cose impossibile senza la morte, la corruttibilità[706] o dissoluzione dell'uomo di terra, «for it is dissolution that frees the principle of new life»[707].

Anche i forti di Corinto devono pertanto riconoscere la necessità della morte e della risurrezione come condizioni essenziali per partecipare al «regno» di Dio, che è *potente* a sufficienza per far vivere anche i morti.

Il v. 56. In 1Cor 15,50-56 Paolo mostra la necessità di una trasformazione[708] radicale dell'uomo, che da mortale è destinato alla vittoria della vita sulla sua fine terrena. La vittoria è possibile solo con la risurrezione ad opera della potenza di Dio, e con nessun'altra δύναμις. Colpa, morte e «legge» non hanno, nella lettera, svolto un ruolo importante[709]. Paolo spiega come la «morte», potenza demolitrice del mondo, eserciti il suo dominio mediante un'arma fatale, il peccato; e come la più grande *potenza* del peccato sia la stessa «legge», quella che ha indicato prima del vangelo anche ai giudeo-

[705] La *TOB* in *NTGI* 469: «*La carne e il sangue*: anche qui si tratta dell'uomo ridotto alle sole possibilità della natura, debole e mortale».

[706] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 814. Criticando un articolo di J. Jeremias che vede le due parti di 1Cor 15,50 come complementari, considerando «carne e sangue» i viventi e «corruzione» i morti, Murphy-O'Connor ritiene che «it is perhaps more likely that "corruption" explains why "flesh and blood" are incompatible with an eternal kingdom».

[707] A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 375.

[708] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 814.

[709] Per questo motivo, J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 814, ritiene che questo versetto «may have originated as a post-Pauline marginal note». Secondo F.W. HORN, «1Korinther», 88-105, 1Cor 15,56 è una glossa introdotta da un discepolo di Paolo come sintesi del suo pensiero circa il legame tra legge, peccato e morte, come in Rm 7,13; R. FABRIS, *Prima Lettera*, 212, n. 19.

ellenisti di Corinto la retta via, senza però dare la forza per percorrerla.

In 1Cor 15,56, interrompendo un ritmo gioioso, Paolo spiega polemicamente l'origine della morte: «il pungiglione della morte è lo sbaglio, la potenza (δύναμις) dello sbaglio la legge»[710]. La «legge» per i giudei, come la sapienza per i greci, è l'elemento ritardante, che non ha favorito l'accoglienza del vangelo. Con questa nuova osservazione su un'alleanza tra «morte», «mancanza del bersaglio» finale e «legge» Paolo interrompe il suo epinicio[711] contro la morte, che comunque sfocerà subito in un ringraziamento a Dio, il solo che dà ai credenti la vittoria della vita per mezzo del «Signore» Gesù Cristo (1Cor 15,57).

Di «legge» (ὁ νόμος) Paolo aveva iniziato a parlare positivamente nel contesto dei diritti dei forti in 1Cor 9,8, citandola a difesa dei diritti propri di un apostolo (1Cor 9,7). A questa stessa «legge di Mosè» si richiamava ancora in 1Cor 9,9 (ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται) e ad essa professava di essersi sottoposto volontariamente ogni volta che fosse stato necessario per guadagnare al vangelo i giudei ancora «sotto la legge» (1Cor 9,20). Alla sua osservanza richiamerà persino i credenti nel vangelo (1Cor 14,21.34).

Se dunque la legge è buona quando difende i diritti di Paolo e l'ordine nella chiesa di Dio, perché ora Paolo fa questa affermazione *ex abrupto* contro la norma mosaica? L'apostolo del vangelo della morte e risurrezione di Gesù constata che la legge è costituzionalmente *impotente*, a differenza di Cristo e del vangelo, per far vivere la carne mortale[712]: cosa possibile solo a Dio da quando ha manifestato la sua δύναμις di vittoria sulla morte risuscitando il Cristo. La «legge» è poi anche la δύναμις dell'errore – una capacità acquisita di mancare il bersaglio – se è causa di opposizione[713] o di rigetto della fede in Cristo. L'unica δύναμις che conduce alla fede e di qui alla salvezza con la risurrezione dei morti è il vangelo così come i corinzi lo hanno ricevuto da Paolo.

[710] Per T. SÖDING, «"Die Kraft"», 74-84, la frase di Paolo si innesta sulla tipologia Adamo-Cristo (1Cor 15,20-22.45) ed evoca la sua implicita critica al ruolo salvifico della legge. Per H.W. HOLLANDER - J. HOLLEMAN, «The Relationship», 270-291, 1Cor 15,56 va letto nel contesto della visione greco-ellenistica circa la degenerazione dell'umanità, dove le leggi umane non sono in grado di contrastare l'ingiustizia; R. FABRIS, *Prima Lettera*, 212, n. 19.

[711] R. FABRIS, *Prima Lettera*, 212.

[712] Rm 8,3: τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός.

[713] Nel contesto della *1Corinti* la «legge» è come la sapienza inefficace quando non ostile alla

COPPIA ἀσθενείᾳ-δυνάμει (1COR 15,43)

In 1Cor 15 Paolo risponde fondamentalmente a due obiezioni. La prima, come si è già fatto notare, è quella posta da «alcuni» che negano la necessità della risurrezione dei morti (ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται)[714] (1Cor 15,12-34). Successivamente l'apostolo passa a rispondere alla questione di «qualcuno» (τις) circa il «come» (πῶς)[715] i morti risorgano (1Cor 15,35-57), spiegando la corporeità o fisicità della risurrezione dei morti[716]. La coppia «debolezza-forza» di 1Cor 15,43 è inserita precisamente nella risposta alla seconda obiezione, in 1Cor 15,35-49[717], una sezione caratterizzabile come «un schéma d'argumentation 'rationnelle'»[718] in una disputa

salvezza, e come il diritto e la libertà di coscienza dei forti. L'impotenza della «legge», o la sua δύναμις negativa, si rivela nel far perdere di vista a molti giudei ellenisti di Corinto, anche se diventati credenti in Cristo, il valore del vangelo nella forma proclamata da Paolo.

[714] Sembra sottinteso, come invece è esplicitato altrove, un legame della risurrezione con la potenza di Dio. Per A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, 124, l'espressione διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ in 1Cor 6,14 può qualificare entrambi i verbi qui presenti, sia ἤγειρεν che ἐξεγερεῖ; sembra però più appropriato per ἐξεγερεῖ. «There was need to remind the Corinthians of God's power, in order to confirm their belief in their own future resurrection (xv.12); but no one who believed that Christ had been raised needed to be reminded of that: cf. Matt. xxii.29». Per H.A.W. MEYER, *1Korinther*, 147, l'espressione διὰ τῆς δυνάμεως αὐτου, data la sua posizione, sarebbe riferita solo a ἐξεγερεῖ, quindi alla risurrezione dei morti.

[715] Una problematica simile a quella di 1Cor 15,35 circa il «come» della risurrezione dei corpi è presente anche nel giudaismo contemporaneo a Paolo. Infatti in *Reliquiae Apocalypsis Baruch* 49,2 una duplice domanda è posta in forma di preghiera a Dio stesso circa la risurrezione dei corpi: «will they [i morti] then resume this form of the present, and put on these entrammeling members, which are now involved in evils, and in which evils are consummated, or wilt Thou perchance change these things which have been in the world and also the world?». La risposta, in 50,2-51,16, assicura Baruch che Dio non apporterà alcun cambio alla forma, restaurando Egli quella primitiva, cosicché ai vivi apparirà chiaro che i morti sono ritornati davvero in vita. Dopo il giudizio, tuttavia, i sapienti splenderanno di gloria mentre l'aspetto dei cattivi si deteriorerà per i tormenti a cui essi saranno sottoposti. Da quel che Baruch dice è evidente che la risurrezione dei corpi costituiva un problema, almeno per alcuni giudei; R.H. CHARLES, *Apocrypha*, 508-509.

[716] J. JEREMIAS, «Chiasmus», 153-154: «Die Gedankenfolge ist also: erste Frage (v. 35a); zweite Frage (v. 35b); Antwort auf die zweite Frage (v. 36-49); Antwort auf die erste Frage (v. 50-57)».

[717] Esiste qualche contatto anche letterale tra «debolezza:forza» di 1Cor 15,43 ed il contesto più immediato di 1Cor 15: in 15,24 Paolo nomina delle «potenze» (per la combinazione e il contesto di tali sinonimi cf. anche Rm 8,38; Col 1,16; 2,10.15; Ef 1,21; 3,10; 6,12; 1Pt 3,22; anche il *Testamento di Levi* 3,8, conosce i θρόνοι e le ἐξουσίαι, mentre il *Testamento di Salomone* 20,15, ha i tre sinonimi di 1Cor 15,24) ostili ai cristiani ma soggette a Cristo. L'annichilamento di queste δυνάμεις del presente è già in atto anche se i credenti nel vangelo sono esposti ad esse fino alla parusia.

[718] R. MORISSETTE, «La condition», 227-228; piuttosto che di «Scrittura» o di «Tradizione», come a prima vista potrebbe apparire.

con saggi basata sull'interpretazione delle Scritture[719]. Quasi certamente dunque Paolo discute la questione con i forti che hanno la scienza teologica e fanno esegesi biblica a Corinto.

L'unità letteraria che comprende i v. 35-49 è divisibile in una scaletta didattica: (1) la domanda o obiezione (v. 35) esterna da parte dell'anonimo interlocutore[720]; (2) il ricorso a paragoni (al «seme» nei v. 36-38 e agli «esseri» nei v. 39-41) nella risposta di Paolo; (3) una conclusione *a fortiori* concernente la risurrezione dei morti (v. 42-49). Preannunciato già al v. 42a, questo breve riepilogo ha un carattere innico[721] in quanto ritmato dalla serie di 4 antitesi parallele in cui i termini formano una gradazione culminante nella distinzione ed opposizione di due «corpi» (v. 42b-44a). L'enunciato centrale, contenuto al v. 44b, è sviluppato mediante il tema di Adamo e del nuovo Adamo, Cristo, e rispettivamente di due tipi di uomini, l'uomo prima di Cristo e l'uomo dopo Cristo, a partire dal richiamo a Gn 2,7. L'argomento *a fortiori* è ripreso poi al v. 49 che è una sintesi dei v. 45-48. Questo è il contesto immediato di «debole:forte» presente nel v. 43.

Il testo

Il v. 43 ha quindi una collocazione centrale e chiaramente integrata nel suo contesto immediato all'interno di 1Cor 15, anche se si tratta di un isocolo antitetico[722], a due colonne perché con un fraseggio asindetico[723]: σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ·

[719] La Scrittura è citata in 1Cor 15,45, dove il riferimento al vivente «primo uomo Adamo» (πρῶτος ἄνθρωπος 'Αδάμ), ha certamente un contatto con LXX Gn 2,7 (καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν); cf. anche LXX Gn 2,19, evocato sicuramente da 1Cor 15,35-48.

[720] Potrebbe trattarsi di un personaggio ipotetico che secondo lo stile della diatriba porrebbe un'obiezione per fornire a Paolo il pretesto per spiegare come avverrà la risurrezione del corpo: J.A. FITZMYER, *Pauline Theology*, 82, dove viene discusso lo sfondo ellenistico delle lettere.

[721] Del genere di 1Tm 3,16; 6,15s e 2Tm 2,11-13 sul Cristo morto e risorto; cf. 1Pt 3,18b; Rm 1,3b-4a; *Testamento di Giuda* 25,4s; *Testamento d'Asher* 5,1s.

[722] E. NORDEN, *Agnostos*, 356, parla d'isocolo classico. Tuttavia, per la ripetizione di numerose parole simili e contrarie (isocolia antitetica) tra loro in 1Cor 15,42b-44a, lo stile di Paolo richiama ancor meglio il parallelismo dei Salmi.

[723] N. SCHNEIDER, *Die rhetorische*, 17 e 37. A p. 40 si riferisce a 1Cor 15,42b-44a come «Ansätze zur Paronomasie». Altri esempi dello stesso stile sono in Rm 5,16b; 12,15. L'isocolo nel *Corpus Paulinum* è in 1Cor 15,47; Rm 12,9.15; 2Cor 5,17.

σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει, «è seminato in disonore, è risuscitato in gloria; è seminato in impotenza, è risuscitato in potenza»[724].

Il messaggio è dinamicamente strutturato e ben chiarito in una successione temporale: prima il presente di disonore e debolezza e poi un futuro di esultanza e potenza, a partire da uno schema compositivo che è evangelico, evocando prima la morte e poi la risurrezione vittoriosa di Cristo. Stilisticamente raffinato, il testo non presenta problemi di trasmissione degni di nota. Proprio per ἀσθένεια però il Von Soden[725] – non il Tischendorf[726] – riporta la variante ἀθανασία, «immortalità»[727], registrando la recensione palestinese che è di pochissimi codici (*I*$^{a3\ 174}$). Il parallelismo, non solo letterario ma semantico, evidente con δύναμις, giustifica però la *lectio* ἐν ἀσθενείᾳ[728].

1. Presente debole

In quattro frasi antitetiche, nei v. 42-44, Paolo spiega la trasformazione che avverrà *solo* alla risurrezione dei morti, rispondendo così alla domanda del v. 35[729]. In antitesi[730], che egli predispone in serie, come si è già fatto notare sopra, riprende quattro volte il verbo σπείρεται e lo complementa con la serie: ἐν φθορᾷ, «in corruzione» (v. 42); ἐν ἀτιμίᾳ e ἐν ἀσθενείᾳ (v. 43); σῶμα ψυχικόν (v. 44).

[724] *BJ* 1663: «on est semé dans l'ignominie, on ressuscite dans la gloire; on est semé dans la faiblesse, on ressuscite dans la force».

[725] H. VON SODEN, *Die Schriften*.

[726] C. TISCHENDORF, *Novum Testamentum Graece*, I-III, Lipsiae 1869-1894.

[727] Per D.A. BLACK, *Paul*, 126-129, ἐν ἀσθενείᾳ di 1Cor 15,43 è senz'altro una «weakness and mortality of the flesh».

[728] Cf. φθορά-ἀφθαρσία in 1Cor 15,42.50. Secondo K.G. SANDELIN, *Die Auseinandersetzung*, 122-123, «die Gegensatzpaare φθορά-ἀφθαρσία und ἀσθένεια-δύναμις sind auch bei Philo in Zusammenhängen zu finden, wo von dem Übergang des Menschen in die Unvergänglichkeit die Rede ist»; infatti, cf. FILONE, *De ebreitate* 140-141; *De vita Mosis* II, 194; *De posteritate Caini* 120; 122-123. Somiglianza non significa dipendenza né identità di vedute tra Paolo e Filone.

[729] Secondo J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 813, Paolo risponderebbe «by simply transforming four negative qualities of the present body into positive qualities. The negative qualities selected would all have been heartily approved by his opponents, and the choice may have been a tactful gesture on Paul's part».

[730] W. WERBURG, *Endzeit*, 274s, ritiene che queste figure di stile qualifichino sia negativamente che positivamente il rapporto dell'uomo con Dio; secondo G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 196, n. 363, ciò non sarebbe vero, essendo le antitesi «indicative piuttosto della condizione umano-terrena e di quella trasfigurata nella risurrezione».

Questi complementi, insieme al predicato «corpo psichico», sono una descrizione della presente situazione di reale debolezza della chiesa, e in essa soprattutto di coloro che si considerano forti, tali solo illusoriamente, per aver arbitrariamente anticipato nel presente debole un futuro glorioso che sarà reale solo in seguito alla risurrezione dei morti.

1.1. *σπείρεται*

Se il modello che Paolo ha dinanzi per descrivere il processo o il «come» della risurrezione dei morti è il «vangelo»[731] (1Cor 15,1) completo dei due poli – della morte e risurrezione di Cristo[732] – in tensione tra loro, l'indicativo presente passivo σπείρεται evoca l'indicativo aoristo passivo ἐτάφη, «fu sepolto»[733], detto di Cristo in 1Cor 15,4.

Paolo ha già usato in 1Cor 9,11 il verbo σπείρω, che evoca di per sé il «seme»[734] e non solo la «semina» o il «seminare», in una logica coordinazione con θερίζω, «raccolgo»; lì entrambi i verbi reggono la coppia, solo apparentemente antitetica, τὰ πνευματικά-τὰ σαρκικά: «le cose spirituali» sono infatti quelle seminate da Paolo a Corinto e «le cose di carne» sono quelle, buone, che egli si aspetta di raccogliere

[731] Anche Gesù che ha detto di essere la vita (Gv 14,6) è sceso nel sepolcro, agli inferi (At 2,31), sotto terra (Fil 2,10). Nel sepolcro si è trovato inglobato con tutto il male del mondo, insieme a tutti i morti della terra. Tutta l'angoscia, l'odio, la separazione, tutto quanto la morte significa, tutte le morti sono annullate dalla sua. O piuttosto, sono state trasformate in fiducia, in amore, in solidarietà e in vita da colui e con colui che il Padre ha esaltato perché è stato obbediente (Fil 2,8), non solo «consustanziale» con il Padre in quanto Figlio, ma anche con ogni persona e con tutte le creature, in quanto uomo.

[732] G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 196: «La contrapposizione "debolezza/potenza" (ἀσθένεια/δύναμις) ha grande importanza in Paolo, che vi ricorre per qualificare, anzitutto, l'evento della crocifissione e risurrezione di Cristo: "... fu crocifisso per debolezza (ἐξ ἀσθενείας), ma vive per la potenza di Dio (ἐκ δυνάμεως θεοῦ)" (2Cor 13,4). Ancor più ne è contrassegnata la sua stessa esistenza apostolica di uomo fragile ed esposto, in cui però è operante la potenza di Dio (1Cor 2,3; 2Cor 11,12-12,10; 13,4b), ma anche l'esistenza cristiana in generale, dove si coniugano la debolezza umana e la potenza salvatrice di Dio (1Cor 1,25ss). I sostantivi indicano nel nostro contesto la debolezza di ciò che va incontro alla morte e la prorompente vita di un essere risuscitato».

[733] J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter», 813: «The vb. "sow" is used to apply the idea developed in v. 36-38, viz., that continuity may be accompanied by radical change. The image, of course, derives from burial».

[734] F.W. GROSHEIDE, *Commentary*, 385: «There is also a relative weakness when the seed is sown, for the grain is weak when compared with the ear. Yet the grain also has some power, power to sprout out. This must serve to explain that the weakness which is so clearly apparent at the burial in view of the powerlessness of the dead body is followed by a resurrection which brings power for eternal life».

come conseguenza di una maturazione della fede dei credenti. In 1Cor 15,44, invece, il «corpo» che si semina è ψυχικόν, «psichico», mentre lo stesso «corpo» «è risuscitato» πνευματικόν, «spirituale».

Si deve notare che Paolo utilizza in associazione a σπείρω un linguaggio che richiama i problemi trattati fin da 1Cor 2,14, dove già distingueva, tra i credenti di Corinto, l'«uomo psichico» (ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος) che considera «follia» (μωρία) «le cose dello spirito di Dio» (τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ), dalle persone veramente «spirituali» (1Cor 2,13: πνευματικοῖς), a cui possono essere esposte le «cose spirituali» (1Cor 2,13: πνευματικὰ συγκρίνοντες).

Altro indizio di una continuità del discorso tra la prima parte della lettera e 1Cor 15 si trova in 1Cor 15,36, dove Paolo accusa qualcuno di stoltezza in relazione al modo di concepire l'atto del «seminare»: «Stolto» (ἄφρων), ciò che tu «semini» (σπείρεις) non prende vita se prima non muore! Paolo giudica «stolto» qualcuno tra quelli che ironicamente in 1Cor 1-4 ha considerato «sapienti in Cristo». Seminatore ora è ancora un anonimo «tu» (1Cor 15,36: ὃ σπείρεις) diverso dal «corpo», che è l'oggetto seminato, un «semplice chicco» (1Cor 15,37: γυμνὸν κόκκον).

Fuori metafora, Paolo sta scrivendo ai sapienti forti credenti di Corinto che il «chicco» è il «corpo» sepolto, ma quando nascerà dalla terra per diventare pianta non sarà più come quello seminato. La risurrezione del «corpo» assicura però il credente circa la continuità nella sua identità fisica[735], perché, come si dice in 1Cor 15,38, è Dio a fare nascere il nuovo dal vecchio (ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν) in rottura e insieme in continuità con il passato, dando al seme un albero nuovo, ma proprio per ciascun seme (ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα). Si suppone un passaggio[736] che in verità è non solo fisico ma anche etico[737],

[735] H.H. SCHADE, *Apokalyptische*, 205, vede somiglianze tra le affermazioni sulla corporeità della risurrezione in 1Cor 15 con testi apocalittici come Dn 12,2.13. «Auch nach *1Hen* 62,15 ist die Leiblichkeit der Auferstandenen verwandelt, wobei im Hinblick auf 1K 15,49.53f die Kleidermetaphorik erwähnenswert ist. [*Baruch siriaco*] 49-51 ist also nicht der einzige mit 1K 15 vergleichbare Text».

[736] R.J. SIDER, «The Pauline», 435, parla di «ethical transformation from the weakness of sin to the strength which comes from the Spirit's direction».

[737] R.S.J. PARRY, *The First*, 238, sostiene che la coppia «debolezza:forza» «brings out the tragedy of man's incapacity to do what he would, due both to the physical and moral conditions. The reconciliation of the antithesis is given in 2Cor xii. 9; Rom viii.26; cf. Heb v.2». Per J. HÉRING, *La première*, 147, la contrapposizione «debolezza:forza» «a à la fois un sens physique et morale. Ce corps "de mort" est soumis aux infirmités et à la loi du péché. [...] Or, la loi dans nos membres, c'est-à-dire la loi de l'égoisme biologique, est en opposition avec la loi de Dieu».

dall'ἀσθένεια del vecchio uomo, «corpo psichico», alla δύναμις come stato definitivo di un nuovo «corpo spirituale» sottratto al potere del peccato[738].

È Dio il soggetto agente anche di σπείρεται, «si semina» o «è seminato»? O è l'uomo stesso, il «tu» che indica genericamente un credente di Corinto come in 1Cor 15,37? È più probabile, riesaminando il contesto, che Paolo pensi allo stesso soggetto del verbo parallelo ἐγείρεται, che può essere solo Dio per la sua potenza. Il forte parallelismo tra ἐγείρεται e σπείρεται, stranamente entrambi al presente indicativo medio in terza persona singolare – mentre σπείρεται di per sé indica un'azione presente o passata ed ἐγείρεται un tempo successivo o futuro – è un segno secondo noi valido per ritenere che sia Dio il soggetto per entrambi i verbi. D'altronde, «seme» e «semina» dipendono dall'iniziativa di Dio in quanto atto di per sé creativo[739].

La stessa coincidenza temporale, voluta da Paolo, di σπείρεται con ἐγείρεται suggerisce una coincidenza temporale, o quasi, tra morire e risorgere, tra fine del «corpo psichico» e inizio del «corpo spirituale» (v. 44), pur nel rispetto dovuto all'ordine di successione tra «psichico» e «spirituale» (v. 46). Con σπείρεται Paolo esprime quindi non solo lo stato o la condizione dell'uomo nell'ordine creato[740], ma considera la morte stessa e la sepoltura, la «semina», come il primo momento del processo di vita nuova. La morte con la sepoltura è l'inizio della risurrezione, come la semina è già subito l'inizio della nascita della pianta.

Il «seme» seminato e in dissoluzione non è dunque simbolo di morte, ma di investimento natalizio in una creazione nuova, in un'intera esistenza[741] costituita insieme da continuità e discontinui-

[738] Questa interpretazione etica della coppia, come un passaggio dal male al bene, è possibile a partire dall'associazione letteraria tra «legge» e «peccato» in 1Cor 15,56, e nel richiamo ad Adamo in 1Cor 15,22.45. Inoltre, la stessa ἀσθένεια evoca il peccatore descritto come un debole in Rm 5,6.8, mentre la «corruzione» (Gal 6,8: ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν) che in 15,33-34 è connessa al verbo ἁμαρτάνω procede dalla stessa colpa di Adamo; altri richiami ad Adamo sono in Rm 5,14 e 1Tm 2,13.14. In 1Cor 15 Paolo menziona esplicitamente il peccato almeno quattro volte di cui due in rapporto alla morte, in 1Cor 15,3 ed in 1Cor 15,56.

[739] R. Fabris, *Prima Lettera*, 208, ragiona: «Dunque, nel primo membro dell'antitesi [σπείρεται] più che alla morte/sepoltura del seme/corpo si fa riferimento alla costituzione dell'essere umano in forza dell'atto creativo di Dio».

[740] J. Ruef, *Paul's*, 42.

[741] W. De Boor, *Der erste*, 281: «Mit dem «Säen» hat Paulus nicht das Begraben gemeint. [...] Das «Säen» umfaßt vielmehr das ganze Geschenk unserer irdischen Existenz».

tà[742] radicale con il passato. Esiste un dislivello[743] temporale infatti tra la «debolezza» che caratterizza il tempo presente, prima che il credente in Cristo muoia, e la «potenza» che caratterizza il futuro dei morti risorti. Tuttavia, pur coincidendo con la morte e la dissoluzione del seme, la semina resta il vero inizio della nuova pianta[744].

Il debole in Cristo, che continua a vivere secondo la parola della croce seminata la prima volta da un apostolo arrivato in debolezza e timore a Corinto, non può lasciarsi scoraggiare dal realismo del mondo terrestre, psichico o carnale che sia, né dai forti, autori di una teologia senza morte. Se è vero che morte e sepoltura diventano la manifestazione più drammatica dell'ἀσθένειά[745] è anche credibile che al primo Adamo, terrestre e corruttibile come un «seme» gettato per terra, succeda il secondo, un uomo del tutto rinnovato dalla potenza di Dio, a somiglianza del Cristo risorto (1Cor 15.22.45; 2Cor 13,3-4). Inteso in questa prospettiva del nuovo e della vita σπείρεται chiarisce l'atteggiamento di Paolo anche verso l'ἀσθένεια. Questa altro non è che la presente condizione di «seme» dell'uomo e la circostanza, nella chiesa, del «seminare» sé stessi o del darsi (2Cor 9,6.10), come fa Paolo e gli «apostoli» che sono deboli tra i deboli.

[742] R.J. SIDER, «The Pauline», 438, commenta: «The only three elements of discontinuity specifically adduced by Paul were immortality instead of mortality, imperishability instead of perishability, and freedom from sin (sinful inclination) instead of involvement in sin and its consequences. The fundamental continuity is underlined by the fact that it is precisely the mortal, weak man who exists now who undergoes transformation».

[743] R.C.H. LENSKI, *First and Second*, 712-713: «Luther writes: "As weak as it [the body] is now, without all power and ability when it lies in the grave, so strong will it eventually become when the time arrives, so that not a thing will be impossible for it if it has a mind for it, and it will be so light and agile that in an instant it can float both here below on earth and above in heaven"».

[744] Verità del «seme» sono i figli, nipoti e pronipoti che garantiscono vita e durata, cf. H.C.C. CAVALLIN, *Life*, 23. Contatti con l'immagine della «semina» sono in Gn 1,11-12.29: semi e frutti; Gn 44,19.23: seme da seminare per vivere e non morire; seme all'inizio del cibo e quindi della vita sulla terra; Qo 11,4.6: chi non semina non raccoglie; Is 17,11 e Ger 38,27: seminare è generare, dare vita ed avere posterità. Os 10,12 si riferisce ad un «seme di giustizia» e insieme a un «raccolto di vita». In Zc 10,6.9.12, è Israele stesso il seme disperso da Dio tra i popoli, ma sarà fatto risorgere glorioso e forte. È anche significativo lo sfondo della legislazione sul levirato in Gn 38,8.26; Dt 25,5-10; Rt 4,10.14. Simile al «seme» è il «nome» o il ricordo: Dt 25,5-10; Rt 4,10.14.

[745] W. ORR - J. WALTHER, *1Corinthians*, 347: «The buried body represents the lowest possible condition with the absence of energy, movement, resistance, discipline, freedom, even consciousness. No person escapes this lapse into absolute weakness».

1.2. ἐν ἀσθενείᾳ

Grazie alla presenza di σπείρεται, l'ἀσθένεια è parallela a φθορά che indica la «decadenza, corruzione, dissoluzione» nel v. 42, e a σῶμα ψυχικόν, il «corpo psichico» menzionato nel v. 44 e corrispondente al «primo uomo» del v. 45: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, che, pur essendo vivente, è stato tratto dalla terra (v. 47: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός) e precede storicamente l'uomo «spirituale» (v. 46: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν), il Cristo che viene invece dal cielo (v. 47: ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ).

Nel v. 43 l'ἀσθένεια dell'uomo di terra è parallela a ἐν ἀτιμίᾳ. Già in 1Cor 12,22-23 Paolo associava la mancanza di onore alla debolezza, in riferimento all'immagine del corpo; là però il contesto era ecclesiale (τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα - ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα). È probabile che ora Paolo abbia ancora in mente i credenti disprezzati, perché considerati deboli dai forti della comunità. Se però generalizza disonore e debolezza come proprietà di qualunque «terrestre» come il primo Adamo (1Cor 15,22.45.48-49), l'apostolo lo fa per dire che queste dimensioni interdipendenti sono sì reali per tutti, ma non costituiscono la condizione definitiva e irreparabile dell'essere uomini.

L'espressione ἐν ἀτιμίᾳ, con cui è indicata la quotidianità di un'esistenza che sarà umiliata[746] con la morte, non ricorre altrove nel NT[747]. In opposizione[748] a δόξα, la gloria, l'ἀτιμία fa parte delle condizioni nelle quali anche un servitore di Dio e apostolo come Paolo è costretto ad operare (2Cor 6,8: διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας). In questo caso chiaramente il disonore non è originato da colpe[749] o

[746] L'ebraico שפל, tradotto da LXX Qo 12,4 con ἀσθένεια, mentre LXX Is 5,15 lo rende con ἀτιμάζειν, significa «essere in luogo basso», «essere umiliato, piegato nell'orgoglio», «afflitto»; o anche «essere di umili condizioni»; Artom 886.

[747] Nella LXX invece la si trova in Gdt 1,11; Pro 12,9; Sir 3,10; Gr 20,11; 28,51, che però sono testi in contesti che non somigliano a 1Cor 15,43. Tuttavia, nei *Salmi di Salomone*, dove l'espressione si concentra (in due dei 18 salmi), in 2,21.25.27.31 (testi concernenti Gerusalemme e la sua punizione) e in 4,14.16.19.20, qualche somiglianza con Paolo è riscontrabile. In 2,31-36, un passo che ha per soggetto il Dio giusto, il vocabolario (2,31: εἰς ἀπώλειαν αἰῶνος ἐν ἀτιμίᾳ ὅτι οὐκ ἔγνωσαν αὐτόν) evoca il contrasto tra disonore del corpo dell'orgoglioso peccatore (2, 27) da una parte, e gloria e forza dall'altra.

[748] K.G. SANDELIN, *Die Auseinandersetzung*, 122-123: «Das Gegensatzpaar ἀτιμία-δόξα habe ich im Zusammenhang mit dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele bei Philo nicht finden können».

[749] W. DE BOOR, *Der erste*, 281: «Paulus reflektiert auch hier wieder nicht auf den Sündenfall und die Sünde, durch die unser Leben die "Unehre" ebenso wie die "Vergänglichkeit" und "Schwachheit" bekommen hat. Er nennt einfach diese Tatsachen unsere Existenz, die jeder kennt und zugeben muß».

peccati dell'apostolo, quanto dalla fedeltà a τὸ μωρόν e τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ, diciture del vangelo e titoli di Cristo crocifisso e morto per gli «uomini» per mano dei potenti del mondo.

In stretta associazione e parallelismo ad ἐν ἀτιμίᾳ, che cosa dunque significa ἐν ἀσθενείᾳ? L'ἀσθένεια è l'«imbecillità»[750] di un cadavere disonorato[751] perché è un uomo finito in una situazione priva di grandezza[752]. L'ἀσθένεια è un termine indicatore di una situazione presente e precaria, soprattutto in quanto significa impotenza[753] dinanzi alla morte. Paolo però suggerisce di non considerare l'ἀσθένεια una condizione definitiva e disperante, ma d'osservarla nella prospettiva della risurrezione che è quella della δύναμις di Dio. L'uomo, con la risurrezione, sarà vivo e potente «con» e come Cristo risorto; come Dio stesso.

In quanto complemento di σπείρεται, come si è già detto, la debolezza è la dimensione «psichica» e non ancora «spirituale» del credente, σῶμα ψυχικόν (v. 44); ma è redimibile. Non è solo qualcosa di fisico come uno stato di malattia inguaribile o di vecchiaia. L'ἐν ἀσθενείᾳ serve a Paolo per generalizzare una condizione del credente che vive in questo mondo, sottoposto ancora a tanti poteri (1Cor 15,24), anche se non è malato e neppure morto[754] e cadavere[755].

[750] P. BONNARD, «Faiblesse», 67, riporta da Calvino: «dans l'imbécillité de la chair»; cf. Rm 8,26.

[751] R.S. CANDLISH, *Life*, 164-165: «As corruptibility implies dishonour, so it occasions or causes weakness. It paralyzes physical strength of endurance and strength for action and performance. [...] And then, how impotent is the human animal physically, in respect of bodily structure, to realize and act out his own idea!»

[752] Tuttavia, anche in 1Cor 15,43 Paolo resta apostolo e non filosofo moralista.

[753] Qo 8,8: «Nessun uomo è padrone del suo soffio vitale tanto da trattenerlo, né alcuno ha potere sul giorno della sua morte (οὐκ ἔστιν ἐξουσία ἐν ἡμέρᾳ τοῦ θανάτου), né c'è scampo dalla lotta». Nell'AT l'ἀσθένεια spesso corrisponde al disappunto ([illegible]: Sal 15,4) degli idolatri e agli ostacoli (כשל, מכשול: Ger 6,21) contro cui inciampa anche il popolo. È scandalo (כשל: Ger 18,23) e incredulità dei nemici di Geremia. Nella LXX, ivi compresi gli apocrifi, ἀσθένεια non ricorre più di 7 volte, in 7 versetti, sotto 4 forme diverse.

[754] F. GODET, *Commentaire*, II, 406. «Le terme de faiblesse ne convient pas à l'état du cadavre, quoi qu'en dise Meyer; et dans... le cas il formerait une singulière gradation sur le terme précédent de dissolution». [...] «Dans la troisième antithèse, le terme de faiblesse nous replace au moment de la naissance, à cet état d'impuissance complète où se trouve le petit enfant à son entrée dans la vie».

[755] Secondo H.A.W. MEYER, *1Korinther*, 392, non si dovrebbe intendere l'ἀσθένεια del corpo come «variis morbis et periculis obnoxium» (*contra* Rosenmüller) nè come «Schwächlichkeit», fragilità o gracilità costituzionale (contro Rückert) in quanto in 1Cor 15,43 questo termine si riferirebbe non al vivo ma al morto, «im Zustande von Kraftlosigkeit, in so fern aus dem gestorbenen Leibe alles Vermögen, alle ἰσχύς, alles σθένος der Glieder geschwunden ist». Indicherebbe lo stato cadaverico di un uomo che inevitabilmente si corrompe.

Debole al presente è l'uomo in quanto discendente di Adamo, nella sua realtà terrestre, prima di morire e di risorgere; è un essere incapace di evitare la morte, destino comune, con tutte le conseguenze fisiche e psicologiche che comporta. Sulla terra il vecchio Adamo, e tutti quelli che sono credenti ma che ancora somigliano a Cristo crocifisso, non possono non vivere fin dalla nascita nella prospettiva della propria morte, sepoltura e dissolvimento[756], e non possono anticipare la risurrezione dei morti. Marcare lo stato di debolezza di tutti al presente serve a Paolo per sottolineare la necessità assoluta del vangelo, via sicura verso la salvezza.

Nel contesto di 1Cor 15 Paolo fa un'antropologia che distingue chiaramente il presente dal futuro, la «psiche» dallo «spirito», come sono differenziate l'ἀσθένεια dell'uomo dalla δύναμις di Dio, la morte dalla vita. La psiche è solo ancora sinonimo di ἀσθένεια in quanto è l'essere vivente che finisce[757], come πνεῦμα è vero sinonimo di quella δύναμις che sta all'inizio di una vita nuova come partecipazione alla risurrezione di Cristo. Come un «seme», muore l'essere psichico ma inizia come pianta quello spirituale (v. 44), non più sottomesso alla psiche umana ma alla potenza dello Spirito di Cristo, che è potenza del Dio che fa vivere i morti (v. 45: ὁ ἔσχατος 'Αδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν).

La debolezza è però la vera dimensione di chi vive nel presente[758] e *non può* evitare di morire, nonostante una sua corretta teologia biblica o l'llusione della «scienza» dei forti. La semina in debolezza[759] è un processo esistenziale che culmina nella sepoltura ma comprende tutte le situazioni intermedie della vita presente[760]. Con la sepoltura il credente raggiunge il punto massimo di ἀσθένεια, lo

[756] R.C.H. LENSKI, *First and Second*, 712-713. «The body is buried "in weakness", all of its ἰσχύς or strength is gone. Not enough strength is left to draw one breath. To say that only the strength to resist decay is gone is too narrow a view. Helpless lies the dead body, wholly a prey to nature's elements. At the time of the resurrection this identical body appears "in power"».

[757] L. MORRIS, *The First*, 227: «Cultivate it as he would, it (the present body) still remains a weak instrument far outspanned by the mind that is in it. And when it dies (the primary reference is to the dead body) it is the very symbol of powerlessness».

[758] Per Grotius, in J. FLESHER, *Critica*, 3110, la debolezza indica l'essere «sine sensu, sine potestate durandi in eo statu», senza possibilità di durare nell'esistenza fisica.

[759] T.C. EDWARDS, *1Corinthians*, 440: «That is, in the helplessness of childhood, the infirmities of life, the utter prostration and collapse of the vital powers in death. Christ is said to have been crucified ἐξ ἀσθενείας [2Cor 13,4]; for He had taken upon Him the sinless weakness of our nature, which is the consequence of sin».

[760] Sap 9,5: ἄνθρωπος ἀσθενὴς καὶ ὀλιγοχρόνιος; PLATONE, *Leges* 854a: ἀσθένεια τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως. L'uomo in quanto uomo è caduco e mortale e perciò è debole.

spogliamento di tutte le sue forze vitali, anche di quelle che sono ancora necessarie a Paolo per proclamare il vangelo come apostolo di Cristo.

È già però con lo σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ che il credente raggiunge l'ἐγείρεται ἐν δυνάμει. In questa prospettiva spirituale l'ἀσθένεια è solo e tutto ciò che precede temporalmente, strumentalmente e necessariamente la δύναμις. È nella debolezza dell'uomo che si può compiere la δύναμις di Cristo e rivelarsi il vangelo completo nei suoi due poli estremi. La debolezza è solo un mezzo, il migliore, per capire che cosa sia capace di fare Dio per ogni mortale, sia egli giudeo o greco.

2. Futuro potente

Con quattro frasi, nei v. 42-44, Paolo spiega la trasformazione che avviene solo nella risurrezione dei morti e avendo per modello la risurrezione di Cristo. In varie antitesi, che predispone in serie, riprende quattro volte il verbo ἐγείρεται e in contrapposizione a σπείρεται, lo fa seguire da una serie di complementi quali: ἐν ἀφθαρσίᾳ, «in incorruttibilità» (v. 42); ἐν δόξῃ e ἐν δυνάμει (v. 43); σῶμα πνευματικόν (v. 44). Sono questi e il predicato «corpo spirituale» la descrizione della definitiva situazione della chiesa debole, degli «apostoli» e di tutti i morti che pure entrano nella categoria dei disprezzati della terra. Il forte richiamo alla risurrezione suggerisce polemicamente ad alcuni credenti già forti e gloriosi che la δύναμις, quella vera, di vita e di salvezza, non è la stessa del «regno» da loro anticipato anzitempo.

2.1. ἐγείρεται

Che il modello di Paolo in 1Cor 15 sia Cristo risorto come compimento del «vangelo»[761] è certo per l'uso del presente indicativo medio ἐγείρεται[762]; questo verbo richiama infatti l'indicativo per-

[761] Gesù che ha detto di essere vita (Gv 14,6) ha annullato la morte di tutti coloro che gli somigliano. Con la risurrezione, le persone sono aperte al di là di sé stesse, a Dio.

[762] Il verbo ἐγείρω non lo ha inventato Paolo. Spesso è già nella LXX: Es 23,5 [A, una variante del codice alessandrino] che usa ἐγείρειν per «sollevare» e quindi salvare l'asino che cade. In Gdc 2,16.18 è il Signore che fa «sorgere» (ἐγείρειν) giudici, per «salvare» il popolo (Gdc 3,9.15: Dio dà il suo «spirito» e forza al giudice-salvatore che egli ha scelto). In Gdc 16,14 [A] è

fetto passivo ἐγήγερται, «è stato risuscitato» detto di Cristo in 1Cor 15,4. Anche i morti in Cristo e come Cristo saranno risuscitati grazie a lui e come lui. All'origine di questo ottimismo di Paolo c'è sempre e solo la risurrezione di Cristo, argomento già di 1Cor 6,14 e poi di 1Cor 15,4.12-17.20-21, come l'opera per eccellenza della potenza di Dio. Anche se in 1Cor 15,43 il soggetto di ἐγείρεται non è direttamente menzionato, come lo è invece in 1Cor 15,15 (ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν), l'attore o agente della risurrezione è sempre Dio[763]. Con la δύναμις con cui ha risuscitato il «Signore», Dio risusciterà anche noi (1Cor 6,14).

Il credente subisce la morte solo perché è orientato ad un'altrettanto vera risurrezione dai morti. Muore per rendersi conto di persona di quanto sia reale e grande la potenza di Dio a favore della sua esistenza. Il soggetto di ἐγείρεται non è infatti l'uomo debole o la sua volontà incapace di vincere la morte, ma Dio stesso. La risurrezione non è pensabile come atto naturale, fisicamente prestabilito o spontaneo del corpo. Riferendola a Cristo, primizia dei risorti (1Cor 15,20.23), già Paolo la può proclamare come gesto libero e ricreatore di Dio, vittoria sulla morte, fine e superamento di uno stato kenotico[764] e stabilirsi definitivo ἐν δυνάμει di credenti deboli e già morti (2Cor 4,14 e 13,3-4).

Con ἐγείρεται, indicativo presente passivo o medio, ripetuto quattro volte in 1Cor 15,42-44, Paolo afferma non solo il fatto della

usato ἐγείρειν per indicare il risveglio di Sansone, il forte che potrebbe diventare debole come ogni altro uomo (Gdc 16,13). In Gdc 16,17 è evidente l'antitesi tra la ἰσχύς straordinaria che a Sansone viene data da Dio e il suo ritorno alla debolezza (ἀσθενήσω) se dovesse essere rasato. In 1Sam 2,8 ἐγείρειν descrive l'azione di Dio che eleva il bisognoso per collocarlo nel mezzo dei principi del popolo. Dio opera un cambio rovesciando radicalmente la situazione del debole in quella del forte. In 4Re 4,31 ἐγείρειν indica la resuscitazione, il risveglio da morte (4Re 4,20.32) di un ragazzo ad opera dell'uomo di Dio. In 1Cr 10,12 sono i forti che «si alzano» (ἐγείρειν) per affrontare il difficile recupero e seppellimento del corpo di Saul caduto in battaglia. In Pro 6,9, ἐγείρειν indica lo «svegliarsi» della formica, che per quanto debole nel corpo, è saggia. In Ct 2,7 (3,5 e 8,4.5) le ragazze di Gerusalemme, cariche di ogni δύναμις e ἰσχύς dall'amato, non devono però «svegliare» la sua amata. In Is 26,19 è anticipato il vocabolario di 1Cor 15, essendo la risurrezione riferita, metaforicamente, ai morti. Un contesto apocalittico-escatologico è soprattutto quello di Dn 12,2, versetto che echeggia non solo in 1Cor 15, ma anche in 1Cor 1,27-28 (Sof 3,11). L'ebraico רם da LXX Dt 1,28; 2,22 questo termine è reso con δυνατός, mentre per LXX Dt 2,10 [A] è ἰσχυρός) in LXX 1Re 2,8, reso con ἐγείρω, indica l'azione di Dio che innalza il povero (TM Sal 113,7). Il termine שגב che contiene l'idea di potenza, forza, «elevatezza», è anch'esso tradotto in LXX Gb 5,11 con ἐξεγείρω. Paolo usa ἐγείρω avendo sempre in mente la risurrezione di Cristo.

[763] Cf. per es. Rm 10,9; Gal 1,1; Col 2,12. Non è impossibile tuttavia pensare al corpo come ad un «seme» che si trasforma in pianta per forza interna.

[764] P. BIARD, *La puissance*, 153-154.

risurrezione[765], ma anche modi e tempi. Il presente normalmente riferisce di un evento in atto[766]. Se già il parallelismo di «si risorge» con «si semina» presuppone che Dio resti lo stesso soggetto dei due eventi, come già supposto, è desumibile anche che, grazie a Dio, si conservi anche l'identità tra corpo spirituale di arrivo e corpo terrestre[767] di partenza. Dio che semina è lo stesso che raccoglie quanto ha seminato; e non cambia l'identità del morto[768] risuscitato. L'uomo vecchio diventa uomo nuovo. Con la risurrezione si conserva la continuità riscontrabile tra il primo Adamo, gli «uomini», e il secondo, Cristo; come tra un seme e la sua pianta.

L'idea di due soggetti eternamente separati, il debole dal forte, lo psichico e carnale dallo spirituale, il secondo dal primo, nega di per sé l'immagine del seme e del seminare e, *mutatis mutandis*, nega il vangelo, nel quale non è possibile separare Cristo crocifisso da Cristo risorto, vale a dire l'uomo debole identico ad Adamo dal Signore potente identico a Dio. Si tratta sempre e solo del crocifisso che «è stato risuscitato». La risurrezione è fisica in quanto è dello stesso «corpo» che «si semina». La risurrezione abolisce la morte, non la creatura che muore; elimina da essa l'impotenza nel superare da sola i limiti del tempo e dello spazio che la consumano, non la sua identità di creatura di Dio.

La risurrezione è il processo che solo Dio può compiere, di trasferimento delle caratteristiche del corpo di Cristo risorto al credente. Nel cambio di predicato, da ἐν ἀσθενείᾳ a ἐν δυνάμει, in contiguità fisica e continuità temporale lo stesso corpo debole, psichico o adamico passa a essere corpo spirituale e cristico. Nella tra-

[765] Paolo afferma la risurrezione del corpo come superamento di ogni forma di speculazione sul futuro metastorico dell'uomo. A questa sua affermazione fa da sfondo certamente un'antropologia biblica che fa dell'elemento corporeo non una parte solo caduca quanto un aspetto formale e perciò essenziale dell'uomo. Fa da sfondo all'affermazione di Paolo anche la credenza giudaica nella risurrezione dei morti soprattutto a partire dal II sec. a.C. (Dn 12,2; 2Mac 7,9; 3) e soprattutto la risurrezione di Gesù Cristo. Cf. anche *Apocalypsis Baruch* 50,1-51,10; e *b. Sanhedrin* 90b.

[766] *Acta Pauli et Theclae* 14: «Demas ed Ermogene risposero: Conducilo davanti al governatore Castelio, sotto l'accusa che egli seduce la gente con il nuovo insegnamento dei cristiani e tu avrai Tecla in moglie. Noi ti insegniamo la risurrezione, che egli preannuncia: essa si è già avverata nei nostri figli e noi risorgiamo mediante la conoscenza del vero Dio» (trad. di L. MORALDI, *Apocrifi*, II, da p. 1083).

[767] B. SPÖRLEIN, *Die Leugnung*, 116-117, basa questa identità cristologicamente: Cristo crocifisso che è risorto da morte.

[768] H.D. WENDLAND, *Die Briefe*, 154: «Leiblichkeit und Zukünftigkeit der Vollendung (Auferstehung) sind für Paulus entscheidend». La continuità comunque è quella del «corpo» e non di «psichico», che cambia, invece, in «spirituale». Per Wendland, in *1Corinti* Paolo sarebbe in opposizione agli «gnostici».

sformazione emerge un punto critico, un punto zero[769], allorché il meno diventa più, il seme cessa di essere seme per mutarsi in pianta, il corpo psichico cessa e il corpo spirituale inizia. Continuità nell'identità del corpo e interruzione della sua debolezza e morte non si contraddicono tra loro. La risurrezione è la grazia o la δύναμις per la quale il debole crocifisso, morto e sepolto «in» Cristo, diventa forte e immortale «con» Cristo risorto. Se la morte distrugge la carne come soggetto debole, caduco, la risurrezione ne è una ri-creazione in una dimensione di vita diversa.

La debolezza del corpo svanirà[770]. Il «corpo» non sarà più sinonimo di uomo adamico, ma, prima in morte per aver creduto in Cristo crocifisso e poi in vita per aver creduto in Cristo risorto, lo stesso credente – giudeo o greco, maschio o femmina, debole o forte – sarà simile o identico a Cristo, «primizia» dei risorti[771]. È la risurrezione l'esodo pasquale della chiesa debole, o il laboratorio in cui il debole e caduco Adamo è trasformato nel potente e glorioso Cristo.

2.2. *ἐν δυνάμει*

Grazie alla presenza ripetuta di ἐγείρεται, la δύναμις del v. 43 è parallela ad ἀφθαρσία del v. 42, «incorruttibilità, imperiscibilità» e a σῶμα πνευματικόν, il «corpo spirituale» nel v. 44, corrispondente all'«ultimo Adamo» (v. 45: ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν), lo «spirito che fa vivere» e segue temporalmente all'essere «psichico» (v. 46: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν) ed è dal cielo (v. 47: ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ).

Nel v. 43 la δύναμις è parallela a ἐν δόξῃ, «in gloria»[772], una di-

[769] H.W. BOERS, «Apocalyptic», 57: «and if death is not the end but the changing point, the zero where the minus becomes plus, then the new life must be the new predication of his body». Boers cita da K. BARTH, *Die Auferstehung*, 110-114, tenendo dinnanzi la traduzione inglese dell'opera di Barth, a cura di H.J. STENNING, *The Resurrection*, 194ss.

[770] Né l'apostolo né il credente sarà più solo un «vaso di creta», perché in esso la potenza di Dio dinamizzerà un essere nuovo. Con la risurrezione il debole, ancora di carne, sarà introdotto in una dimensione del tutto simile a quella del «Signore della gloria».

[771] Primogenito tra molti fratelli risuscitati da morte (cf. Rm 8,29 con Col 1,18).

[772] Nel TM la «gloria» è espressa da פלא (LXX Es 34,10; 2Cr 2,9[8]); LXX Gb 37,14), «straordinario» o «meraviglioso»; con כבוד (LXX Is 8,7 [S] traduce questo termine con δύναμις [A B: δόξα]), «onore» o «ricchezza» (1Cor 4,9); con גבה (LXX Gb 40,10 [40,5] traduce questo termine con δύναμις mentre Sir 40,27 con δόξα) «splendore» o «esaltazione»; o anche con און, che indica forza, vigore» (Artom11). La «gloria» non è distante da potenza e «onore» presenti nello stesso contesto di 1Cor 15,42-44. Del resto la LXX traduce con δόξα termini che sono utilizzati anche per potenza come עז: Sal 67[68],35; Is 12,2; 45,24 (codice S: εἰρήνη); Is 62,8 (codici S A B: ἰσχύς) o יד in 2Cr 30,8. In Rm 6,4 (ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης

mensione in cui pensano di trovarsi «già» i forti di Corinto (1Cor 4,10: ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι). Già prima però, in 1Cor 2,7, Paolo parlava di «gloria» per i credenti (εἰς δόξαν ἡμῶν) spostandola a dopo la morte. La «gloria di Dio» è la finalità di tutto quanto fa il credente (1Cor 10,31: πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε). Esiste pertanto una «grandezza» del presente diversa per ogni creatura, e una futura (1Cor 15,40-41). È alla gloria futura, come esultanza dei risuscitati da Dio, quella a cui ora Paolo si riferisce con ἐγείρεται ἐν δόξῃ, parallelo di ἐγείρεται ἐν δυνάμει.

Per ragione di parallelismo anche la δύναμις diventa così, grazie ad ἐγείρεται, un termine come la δόξα, indicatore di una vita dinamica e gloriosa. La δύναμις del credente risuscitato è una sua dimensione nuova, dipendente interamente dalla risurrezione di Cristo. È il futuro modo di esistere e indica la salvezza, realizzata come una ri-creazione da parte di Dio. Indica una nuova somiglianza con Dio grazie a Cristo risorto.

La δύναμις del corpo risorto del credente è la stessa che ha reso la vita di «Signore» al Cristo crocifisso. Riferita al «corpo» morto e sepolto del credente, essa coincide come causa con la δύναμις con cui Dio ha risuscitato Cristo e «risusciterà anche noi» (1Cor 6,14: καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ)[773]. Paolo non esplicita se la

τοῦ πατρός) Paolo fa riferimento alla «gloria» per indicare la risurrezione di Cristo altrove attribuita alla potenza, come in 1Cor 6,14: ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. In 2Ts 1,9 (ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ) ci si riferisce alla «gloria della forza» del Signore (cf. anche Col 1,11). La «gloria» sostituisce la potenza aggiungendole l'idea di partecipazione alla condizione gloriosa di Cristo: P. BIARD, *La puissance*, 153; A.H. FORSTER, «The meaning», 180.

[773] Il vocabolario della forza nell'AT non prevede invece la δύναμις della risurrezione; spesso tuttavia è una caratteristica importante di Dio. Nella LXX, compresi gli apocrifi, δύναμις ricorre in non meno di 540 versetti, almeno 548 volte sotto 8 forme diverse. La δύναμις è la massa del popolo liberato (צבא: Es 6,26) e in esodo, le «forze armate» d'Israele che fuoriesce dalla schiavitù; ma è anche l'idoneità (חיל: Es 12,48) a combattere di uomini scelti per il loro vigore e l'attitudine alle armi; è la risorsa di difesa del popolo, l'esercito, la truppa, in essa compresi i suoi capi. Nei conflitti δύναμις è il valore, l'impeto dell'intervento (גבורה: Dt 3,24) del «Signore degli eserciti» (1Re 17,1) per riscattare Israele (δύναμις-חזק, כח, in Ne 1,10). Il braccio del Signore è sempre all'origine della vera δύναμις (חזק: Gs 4,24) d'Israele. Anche la magnifica scorta (חיל) della regina di Saba in visita a Gerusalemme è δύναμις (2Cr 9,1). La forza-lavoro (חיל: 2Re 24,16) di Gerusalemme, costituita da artigiani o uomini abili è anch'essa una δύναμις. Δύναμις-כח (Dt 8,18) è infatti la competenza di una persona che sa il suo mestiere e produce cose utili (ברכה: Dt 16,17) per gli altri. La stessa δύναμις-כח (2Cr 22,9) è la potestà regale venuta meno alla casa di Acazia. Nella δύναμις-תעלומה (Gb 11,6) c'è il segreto potere della conoscenza. La sapienza di Dio è δύναμις-גבורה (Gb 12,13). Alla δύναμις (Sap 11,20; 12,15) sono riconducibili concetti come: parola, legge, giustizia e rettitudine. Un altro tema, anch'esso associato a δύναμις è lo strepito di una moltitudine (המון: 2Sam 6,19) in festa. In δύναμις-עז (1Cr 13,8) c'è allegria e intensa partecipazione di David e del popolo alla danza al cospetto dell'arca di Dio. Il fervore con cui il debole invoca il Signore (un Signore che è più efficiente dell'esercito assiro in battaglia: Gdt 2,7) e il suo impegno (מְאֹד: Dt 6,5) per amare Dio sono pure essi una δύναμις (Gdt 4,15).

δύναμις sia insieme causa efficiente della risurrezione e futuro e definitivo stato di vita in Dio «con» Cristo (2Cor 13,4). Il passaggio da morte a vita o, nel presente, da debolezza a forza, non è spontaneo né è un percorso compiuto; non è possibile che esso si realizzi senza l'iniziativa di Dio, che rivela e completa alla perfezione la sua δύναμις soltanto se interviene in una situazione estrema, dalla quale a qualsiasi uomo è impossibile uscire con le proprie forze. Senza la δύναμις di Dio non si dà nel presente alcun cambiamento[774] radicale di stato. La δύναμις è soprattutto una rivelazione e un'azione sovrana e vittoriosa di Dio nella risurrezione: con questa i credenti morti partecipano della vita incorruttibile del corpo del «Signore della gloria»[775].

Con termini come δύναμις e δόξα Paolo indica, forse sulla scorta della sua personale esperienza sulla via di Damasco (cf. At 9; Fil 3), il punto finale d'una trasformazione della terra in cielo. È convinto che la risurrezione affranchi definitivamente la chiesa debole di Corinto da uno stato d'infermità quotidiana[776], dotandola di tutta quella forza che la sua nuova condizione «spirituale» (v. 44) di *corpus electorum* richiede[777]. Vale a dire: la δύναμις della risurrezione è già all'opera ovunque esiste debolezza e morte. Il suo significato lo si percepisce nell'opposizione ad ἀσθένεια[778] e dalla negazione o superamento di questa. Essa connota positivamente anche un nuovo modo di essere dell'uomo credente[779], esente in speranza da tutti i limiti del corpo psichico[780] di vecchio uomo, dell'uomo che era prima di conoscere il vangelo.

[774] Fil 3,21: ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν.

[775] Per M.F. SADLER, *The First*, 288, il corpo risorto ha le stesse facoltà anche se non nello stesso grado, del corpo glorioso del Signore. Cita Cornelio a Lapide (1567-1637) che deduce da δύναμις l'agilità di cui è dotato il corpo glorificato, come quello di Cristo risorto.

[776] F. GODET, *Commentaire*, II, 407; Grotius in J. FLESHER, *Critica*, 3110: «vegetum, firmum, cum sensibus multis quos nunc non intelligimus».

[777] R.C.H. LENSKI, *First and Second*, 712-713 che parla di un corpo «"in power", filled with the ability to do all that its new state requires. This is not power as we know it now in our living bodies but transcendent power, beyond all that our minds can now conceive». M. DODS, *The First*, 377: «In contradistinction to this and to every form of weakness, the resurrection body will be full of power, able to accomplish the requests of the will, and fit for all that is required of it».

[778] J. HÉRING, *La première*, 147.

[779] A. BARNES, *First*, 334: «This does not denote power like that of God, nor like the angels. It does not affirm that it [the body] shall be endued with remarkable and enormous physical strength, or that it shall have power of performing what would now be regarded as miraculous. It is to be regarded as the opposite of the word "weakness" and means that it shall be no longer liable to disease, sickness [...] infirmities and weakness which it here experiences. [...] There shall be ample power to engage in the service of God for ever».

[780] T.C. EDWARDS, *1Corinthians*, 440: «that is, in perfect health, activity, fulness of development, and exemption from subjection to the present laws of matter».

Sintesi

La coppia «debolezza-forza» di 1Cor 15,43 fa parte di una tipologia generale costituita, nel contesto, da «Adamo:Cristo» sullo sfondo di un'altra altrettanto generale, «morte:vita», sottintesa in 1Cor 15,42b-44a in coincidenza con l'antitesi, metaforica e solo accennata, di «semina:raccolta». In ogni caso l'antitesi è anche temporale: «presente in debolezza: futuro in forza», anche se i due verbi σπείρεται ed ἐγείρεται inducono a pensare ad una coincidenza di tempo o a una contiguità spaziale tra i due eventi. Paolo chiarisce che la situazione presente è di debolezza e quella futura è gloriosa, spirituale e dinamizzata, ma grazie solo alla potenza di Dio che ha già agito nella risurrezione del Cristo nel quale i corinzi credono. La coppia «debolezza-forza» in 1Cor 15,43 svolge una funzione critica richiamando alla realtà[781] della loro reale ἀσθένεια gli stessi forti.

Se il «corpo» (σῶμα)[782] del credente in Cristo è sempre lo stesso, quello che «è seminato» ed «è risuscitato», l'agente è nei due casi sempre e solo Dio. Per questo motivo la semina diventa l'inizio della risurrezione, coincidendo la morte in debolezza o per debolezza con l'inizio della vita in una dimensione di forza e di gloria per la potenza di Dio. La rottura è soprattutto nella qualità della vita: prima della risurrezione il corpo, in quanto discendente del primo Adamo, è fisico e psichico, terrestre, mentre dopo è spirituale[783] e celeste.

Che cosa significhi «spirituale» lo si comprende dal contesto: dinamizzato o vitalizzato dalla potenza o Spirito di Dio, come il corpo di Cristo risorto. La risurrezione è il laboratorio di trasformazione del vecchio Adamo nel nuovo, e dei morti «in» Cristo in viventi «con lui», dei deboli come il crocifisso in potenti come il risorto.

Se la semina-sepoltura è vertice e più caratteristico atto[784] dell'ἀσθένεια, questa, vista in opposizione alla δύναμις della risurrezio-

[781] N.A. DAHL, «Paul», 333s.

[782] S. LYONNET *Le péché*, 502, fa notare che nell'AT già «corpo» o «carne» designa l'aspetto «faible, de la créature en face du Créateur tout-puissant»; cf. Ger 17,5; Sal 61,5; 78,39; Gb 10,4; Dn 2,11; 2Cr 23,8.

[783] In un modo che Paolo non spiega. Ci si può domandare se Paolo abbia perso di vista la problematica ecclesiale di corinzi opposti in deboli e forti, o in «psichici» e «spirituali». R.J. SIDER, «The Pauline», 435: «The "spiritual body" is the total person freed from all connection with sin and filled with the gift of the Spirit. He is a whole person fully directed by the Spirit». Solo tramite la risurrezione si diventa forti e spirituali.

[784] E.B. ALLO, *Première Épître*, 424.

ne, acquisisce il senso di condizione creaturale, umana e finita, mortale, nell'impossibilità, per sé stessa, di vivere dopo morte[785]. Non è da escludere che, al presente, l'ἀσθένεια richiami anche la peccaminosità[786], la coscienza debole e la scarsa fede[787] dei credenti e persino la «legge», resa dalla carne impotente a evitare la morte[788]. Dinanzi a questa situazione disperante Paolo è però ottimista, grazie al vangelo completo dei due poli, di morte di croce e di vita nuova, di disonore e di gloria; di Cristo che è uomo come il vecchio Adamo e Signore che dà la vita come Dio. In base a questo credo e all'esperienza personale di Cristo che gli «apparve», Paolo interpreta ora il futuro del credente sul modello di Cristo che «morì» e «fu sepolto» ma per divenire subito la «primizia» dei viventi.

In breve, in 1Cor 15,43 Paolo evoca la morte dell'uomo ma già come il compimento o la fine della sua debolezza «in» Cristo e l'inizio della nascita alla vita «con» Cristo. La morte è un natale e la risurrezione è una pasqua. La debolezza in cui si è seminati o sepolti è solo infatti la dimensione in cui si attua al meglio la potenza di Dio, che si compie nella comunicazione di una vita[789] identica a quella di Cristo risorto.

RISULTATI

Nella corrispondenza con i corinzi le prime occorrenze di ἀσθενής:ἰσχυρός si trovano in 1Cor 1,25.27 e 4,10. La concentrazione

[785] J. DUPONT, *Gnosis*, 272-273.

[786] Rm 5,6.8: qui i deboli sono i peccatori, gli empi com'erano prima di Cristo tutti i discendenti di Adamo, giudei e greci inclusi.

[787] V. HEYLEN, «Les métaphores», 259. Anche in 1Cor 15,43 ἀσθένεια avrebbe un significato metaforico come in Rm 6,19; 8,26, indicando la fede non viva di credenti nel vangelo.

[788] Rm 8,3.7; Gal 3,21.

[789] L'associazione di potenza e «risurrezione» è in riferimento a Cristo nel NT. Così, almeno indirettamente, in Mt 14,2 (Mc 6,14), la paura del tetrarca Erode è giustificata con il timore che Gesù sia il Battista risuscitato dai morti, ἠγέρθη, e pertanto delle «potenze», αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ, siano attive in lui. In questo contesto δύναμις indica la capacità di un redivivo di operare miracoli. Simile è il senso della grande δύναμις con cui, in At 4,33, gli apostoli testimoniano della risurrezione: δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. Mentre in Rm 1,4 l'espressione ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, la risurrezione di Gesù Cristo dalla morte, è il punto di partenza per cui Cristo è costituito Figlio di Dio ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Oltre al nesso tra δύναμις e «risurrezione» nel *Corpus Paulinum* ne è chiaro un altro: quello tra questi due concetti ed ἀσθένεια, come appare in 2Cor 13,4: ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ. Qui «vita» e potenza di Dio sono attive in una stessa persona, colui che fu crocifisso per debolezza.

della coppia solo in questi versetti – e la sua scomparsa fino a 1Cor 15,43 dove muta in ἀσθένεια:δύναμις – è indizio dell'unità letteraria di 1Cor 1-4. Dall'esame di 1Cor 1-4 risulta a Corinto una difficoltà di convivenza, se non già di vere divisioni e fazioni. La spiegazione di fondo di queste disarmonie sta nella composizione della chiesa: i credenti sono stati in precedenza giudei ellenizzati o greci pagani.

Un altro motivo però, più evidenziato da Paolo, è una comprensione limitata del vangelo nella forma in cui egli lo aveva proclamato, in debolezza e senza artifici retorici, la prima volta che era arrivato a Corinto. Nel redigere ora 1Cor 1-4 Paolo ha dinanzi schieramenti per l'uno contro l'altro degli «apostoli»: in favore dello stesso Paolo contro Apollo, giudeo ellenizzato, o in favore di Apollo contro Paolo che scrive, o in favore di Cefa o di un Cristo diverso da quello della croce.

Fondamentalmente è il desiderio di conferme alla sapienza greca da un lato, la ricerca di segni messianici dall'altro a indurre alcuni a respingere come superato l'annuncio di Cristo crocifisso fatto da Paolo. Per la sua predicazione, l'apostolo è stato considerato poco saggio, un debole come la sua parola, ed è stato disprezzato se non rifiutato come apostolo (1Cor 4,10). Il concetto di debolezza diventa così un'accusa contro di lui, dietro alla quale si cela una particolare interpretazione del vangelo da parte di alcuni più che di altri.

Alcuni si considerano forti per una loro «scienza» o teologia biblica, che derivano probabilmente dal loro esperto modo di interpretare le Scritture e dalla convinzione di appartenere già con il battesimo (1Cor 1,13-17; 10,2; 12,13; 15,29) al regno di Dio da regnanti (1Cor 4,8.19-20). È proprio questa convinzione ingannevole che li fa credere ed apparire «sapienti, forti e gloriosi», al contrario di Paolo e degli apostoli che ai loro occhi appaiono ancora «stolti, deboli e disprezzati». Sono i forti i diretti destinatari della triplice occorrenza di «debole:forte» in 1Cor 1-4, e di 1Cor 8-10 dove ancora la tensione tra forti e deboli è evidente e infine di 1Cor 15,43 e di tutto 1Cor 15.

Un'osservazione delle loro tracce in tutta la lettera conferma che la *1Corinti* è un messaggio articolato per loro, i forti, prima che per i deboli. Costoro, anch'essi credenti nel vangelo, sono considerati deboli perché in origine poveri, non istruiti, non nobili, dominati da un mondo gerarchizzato in base al potere e alla sapienza grecoromana. Provenienti da un ambiente culturalmente ed economicamente svantaggiato, essi non possedevano né la conoscenza delle

Scritture come coloro che provenivano dal giudaismo ellenistico, né la sapienza di filosofi o retori greci.

È questa diversa origine dei credenti la prima causa della divisione della chiesa. In un contesto storico dominato da forti e sapienti che disprezzano altri credenti perché non sono come loro, Paolo utilizza il linguaggio della debolezza e della forza per riannunciare per iscritto, già a partire da 1Cor 1-4, ma poi di nuovo e in modo completo e ufficiale in 1Cor 15, l'intero vangelo che raggiunge l'uomo nelle sue due polarità: nella debolezza del vecchio Adamo, fatto di terra, essere psichico e non spirituale, peccatore e mortale, e nella potenza del nuovo Adamo, il secondo, celeste, spirituale, incorruttibile, glorioso e potente come Dio. Cristo è stato debole come ogni uomo ma ora è forte e potente Signore come Dio.

Ai sapienti di origine greca in cerca di una sapienza di uomini Paolo ha annunciato che la vera sapienza, spirituale perché dello Spirito di Dio, si rivela nella «stoltezza» di un uomo crocifisso che è più sapiente degli uomini; ai giudei in cerca di segni di potenza religiosa o politica, l'apostolo ha annunciato un messia crocifisso come manifestazione della potenza «di Dio» e più potente degli uomini. Scrivendo, Paolo intende far riflettere tutti i credenti su un fatto: che fin dall'inizio la chiesa è debole ed eterogenea. Si è trattato di una diffida della legge del più forte per un rovesciamento voluto da Dio delle posizioni tra deboli e forti del mondo. Ora i deboli sono divenuti i più fedeli seguaci di Cristo crocifisso, di Paolo e degli «apostoli».

Forti agli occhi di Paolo sono i credenti che mettono in difficoltà, dimenticando l'amore fraterno, i deboli per i quali Cristo morì. Essi sono forti solo perché in base ad una loro teologia monoteistica e teocentrica hanno scoperto e praticano la libertà di coscienza e di comportamento rispetto all'idolatria. Sono convinti altresì che basti credere nella risurrezione di Cristo ignorandone ormai la croce e rendendo superflua la fede nella risurrezione fisica dei corpi, essendo già divenuti esseri spirituali, in possesso di tutti i doni essenziali della sapienza, della scienza, della potenza e della gloria di Dio, tutti carismi dello Spirito che li rendono spirituali. Nel ricevere il battesimo non risuscitarono forse già con Cristo e non divennero già partecipi della sua vita nuova nel regno di Dio?

A questi credenti a metà in 1Cor 15 Paolo deve ricordare nuovamente, in modo ufficiale, anzitutto che egli è apostolo come gli altri apostoli, come i Dodici, perché anche a lui apparve Cristo risorto,

come a loro; e poi che il vangelo che egli ha ricevuto e trasmesso a Corinto è identico a quello di tutti gli apostoli e testimoni della risurrezione di Gesù. Deve ribadire altresì che il vangelo completo consiste di due parti principali e tra loro indivisibili: la morte con sepoltura e la risurrezione con la vita nuova di Cristo.

La risurrezione di Cristo non rende inutile la risurrezione dei morti che è possibile solo a chi muore fisicamente. È necessario infatti seminare per terra il seme prima di avere la pianta e il raccolto. Paolo spiega la necessità della debolezza e della morte di Cristo e dei credenti a chi, per essersi formato alla cultura ellenistica, ritiene grossolana la propria risurrezione fisica. Ma è Dio il seminatore dell'uomo nella terra da cui l'ha tratto; egli semina un corpo psichico, corruttibile e debole per raccogliere un nuovo essere incorruttibile, glorioso, spirituale e potente, come Cristo risorto.

I forti di Corinto non conoscono ancora ma possono conoscere la vera natura della potenza di Dio solo nella futura risurrezione fisica dei morti; i deboli devono credere che la loro situazione di svantaggio e persino la morte è reale solo nel presente ma che finisce con l'inizio della risurrezione.

Tutti i credenti della chiesa debole di Corinto devono imparare a rispettare l'ordine di un cambiamento radicale nella vita, di un rovesciamento dello stato delle cose: dalla debolezza alla potenza come dalla morte alla vita. Tutti devono credere nel vangelo della croce e della risurrezione, non separando nel Cristo l'evento della morte per debolezza dalla risurrezione per potenza di Dio. Nella vita della chiesa ciò significherà concretamente anche: (a) che non è possibile anticipare il trasferimento delle caratteristiche di Cristo risorto nel presente della chiesa; (b) che non esiste esclusività, inconciliabilità o separazione tra deboli e forti; (c) che si deve vivere ancora secondo il Cristo che finì i suoi giorni sulla croce, e imitando Paolo che si fece debole per i deboli.

In questa prima lettera ai corinzi Paolo passa da un livello antropologico, etico ed ecclesiale ad uno più propriamente cristologico e teologico, ripresentando il vangelo completo, non come un'antitesi ma come sintesi tra morte e vita, tra croce e risurrezione. Per questo motivo anche la chiesa deve restare unita come unico e indivisibile corpo di chiamati ed eletti, costituito di tante membra diverse tra loro come giudei e greci o deboli e forti.

Fine dell'esistenza attuale di ogni credente è per l'apostolo la debolezza di Cristo crocifisso, e regola della chiesa debole è la parola

della croce, insieme alla conoscenza della potenza della risurrezione, come partecipazione alla gloria di Dio riflessa ancora sul volto di Cristo[790]. Con l'affermare che la potenza di Dio è l'unica vera causa della risurrezione di Cristo e perciò della salvezza di chiunque crede nel vangelo[791], Paolo comunica a deboli veri e forti falsi la speranza (1Cor 15,19) che dopo morte nessuno ritornerà più nella condizione di debolezza, quella situazione terrestre, psichica e caduca di prima comune ad ogni essere umano. La qualità di vita del credente che è diventato per fede e per amore debole in Cristo sarà la stessa di Cristo risorto, celeste e spirituale e perciò eterna (2Cor 13,3-4).

In breve, nelle due versioni «debole:forte» e «debolezza:forza» con cui è attestata in *1Corinti,* la coppia è servita a Paolo per tracciare una biografia essenziale di Cristo e del credente, nei suoi due momenti[792] essenziali, dell'inizio e della fine, del prima della morte e del dopo, essendo già la debolezza della chiesa del tutto compatibile con il futuro regno di Dio; ed essendo già la morte del credente in Cristo crocifisso e sepolto l'inizio della vita con Cristo risorto e vivo come Dio.

[790] Come in Fil 3,10; P. BIARD, *La puissance*, 154.
[791] E. BEST, «The Power», 18.
[792] R.A. NORRIS, «Immortality», 427: «His [di Paolo] is a dualism of present and future, this age and the age to come. Consequently, immortality for him is a "new thing"—God's transformation through the Spirit of the mode of human existence as a totality».

Capitolo quarto

«DEBOLEZZA:FORZA» IN *2CORINTI*

La coppia «debole:forte», nella sua forma sostantivale di «debolezza:potenza», ricorre ancora in 2Cor 10-13. Perché solo in questi capitoli finali della *2Corinti*? Per rispondere, prima dell'indagine sui singoli versetti, ci sarà necessario affrontare le spinose questioni sull'origine, lo scopo e la possibile unità letteraria o teologica di questa lettera. Si tratta davvero di un solo documento, o il testo che ci è pervenuto è il risultato della fusione di più lettere? Se questo secondo fosse il caso, come la stessa concentrazione della coppia in esame suggerisce, in che modo si collocherebbe 2Cor 10-13 nel resto dell'attuale *2Corinti*? Che rapporto esiste tra questi capitoli e 1Cor 1-4? Gli studi svolti sull'argomento sono numerosi e importanti, e ci possono aiutare in un'interpretazione più aggiornata e corretta della nostra coppia.

Questioni storico-letterarie ed esegesi

Della *2Corinti*[1] gli studiosi mettono in evidenza alcuni problemi che condizionano sia un'interpretazione della lettera nel suo insieme che di «debole:forte» all'interno di 2Cor 10-13, dove questa coppia si concentra con almeno sei occorrenze. Soprattutto si discute l'omogeneità o unità[2] letteraria della *2Corinti* così come è stata

[1] A. Jülicher, *Einleitung*, 85, ha qualificato questa come la più enigmatica di tutte le lettere di Paolo; G. Barbaglio, *La Teologia*, 211.

[2] La prima attestazione sull'esistenza della *2Corinti* è tardiva rispetto alla *1Corinti*: Clemente Romano, *1Corinti*, conosce la *1Corinti* di Paolo ma non la *2Corinti*: cf., per es., W. Marxsen, *Introduction*, 73-83; H. Koester, *History*, 1982, 53 e 127-130. V. P. Furnish, *IICorinthians*, 26, ritiene che la prima certa testimonianza dell'esistenza della *2Corinti* sia il canone marcionita. In questo canone, stilato a metà del II secolo (G. Barbaglio, *La Teologia*, 222), la *2Corinti* è conservata in stretta unione con la *1Corinti* e occupa, dopo questa lettera preceduta da *Galati*, il terzo posto nella lista di 10 lettere paoline (come attesta *Panarion* 42.9.3.4, in PG 41,707).

tramandata fino ad oggi[3], e ancora di più ci si chiede in quali rapporti Paolo sia con la chiesa. L'apostolo è palesemente criticato, forse da «intrusi»[4] che a Corinto hanno già guadagnato altri alle loro idee, o a un «altro vangelo» che per Paolo non esiste. L'apostolo è costretto a difendersi anche dalla diretta accusa di essere un debole di presenza, mentre le lettere che scrive da lontano sarebbero forti e minacciose. Quali lettere di Paolo ai corinzi possono definirsi in questo modo? Il particolare tono polemico[5] di 2Cor 10-13 differenzia questi 4 capitoli dai 9 precedenti.

1. Storia dell'esegesi di 2Cor 10-13

Nella storia dell'esegesi sono molti quelli che si sono interrogati sull'unità letteraria della *2Corinti* e in particolare sulla sezione 2Cor 10-13, diversa da 2Cor 1-9, sia per il tono sia perché rivela l'esistenza di una forte opposizione a Paolo insieme ad esplicite imputazioni dalle quali egli è costretto a difendersi. Come interpretare e collegare tra loro, in un eventuale unico quadro di riferimento, tutte queste informazioni ricavabili dall'attuale testo di Paolo?

[3] Il testo delle due attuali lettere ai corinzi è documentato da antichi papiri: il 46 (Chester Beatty) comparso già dal 200 circa d.C. le contiene entrambe per intero. Frammenti importanti sono contenuti nei papiri 11, 14, 34, 61 e in altri. A cominciare dal quarto secolo, la grande tradizione dei codici riporta tre recensioni diverse di questi testi paolini: l'egiziana (con i codici S B C, a cui si connette il papiro 46); l'occidentale (con i codici D F G, Vet. lat.); la bizantina (con i codici K L). Nel Canone muratoriano, scritto in latino volgare alla fine del II secolo (G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 222, n. 45) la prima e la seconda lettera ai corinzi figurano all'inizio del *Corpus Paulinum*, comprendente 13 lettere (escluso è *Ebrei*), anche se ben presto sarà *Romani* a prendere il primo posto. Della *2Corinti* si trovano reminiscenze in POLICARPO, *Ad Philippenses* 2,2 (2Cor 4,14) e *A Diogneto* 5,8 (2Cor 6,10; 10,3; 5,13). La citano TEOFILO ANTIOCHENO, *Ad Autolycum* I,2,7; IRENEO, *Adversus haereses* III,7,1 e tutta la tradizione successiva; P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 36-37.

[4] Sintetizzando opinioni che saranno esaminate più sotto, J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 817, ritiene gli oppositori di Paolo degli «intrusi»: «Opposition to Paul that is only hinted at in Letter A [2Cor 2,14-7,4; meno 6,14-7,1] is brought out into the open in Letter B [2Cor 10-13, «the sorrowful letter»]. Per Murphy-O'Connor, tra i commentatori di *2Corinti* «there is a consensus on two points: the intruders were Jewish Christians, and they attacked Paul's apostolic authority».

[5] Per P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 38: 2Cor 10-13 costituisce una «sezione polemica» che «mal si connette con il tono precedente della lettera». Per L.J. SUMNEY, *Identifying*, 149, «the tone of chs. 10-13 is much more severe than that of chs. 1-9. Paul is not simply defending himself in chs. 10-13; he is attacking his opponents». Per questo Sumney distingue la *2Corinti* in due lettere, una che comprende 2Cor 1-9 e l'altra che comprende 2Cor 10-13. Questa seconda «is clearly polemical». Sumney giunge alla conclusione che «Paul *faced the same kind of opponents in the two letters which make up 2Corinthians*» (p. 190).

Ch. Baur (1831)[6]

Sull'identità di controparti, rivali o avversari di Paolo e del soggetto di φησίν di 2Cor 10,10[7] credeva che a Corinto esistessero due distinti partiti[8]: quello di Pietro, fatto di «giudaizzanti»[9], e quello di Paolo con Apollo, fatto di «ellenizzanti». Baur scorgeva una continuità tra 1Cor 1-4 e 2Cor 10-13 – soprattutto in rapporto allo *slogan* di «essere di Cristo» – e tra 1Cor 1,12 (Ἐγὼ δὲ Χριστοῦ) e 2Cor 10,7 (εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι).

W. Lütgert (1908)[10]

Identificava invece il «partito di Cristo» con quello composto di «spiritualisti entusiasti», in seguito divenuti «libertini gnostici». Lütgert sosteneva una tesi «opposta» quindi a quella di Baur sull'identità degli avversari di Paolo. Costoro sarebbero stati degli «iperpaolini, pneumatici, gnostici che abusavano spiritualisticamente della libertà evangelica»[11].

[6] F. Ch. Baur, «Die Christuspartei», 61-206. L.J. Sumney, *Identifying*, 15-22, sintetizza il pensiero di Baur circa gli oppositori di Paolo nella *2Corinti*.

[7] In questo versetto la coppia «debole:forte» è un'esplicita affermazione degli oppositori di Paolo, contro di lui; L.J. Sumney, *Identifying*, 149. Riguardo alle «lettere pesanti e forti», Sumney aggiunge: «Interpreters argue over whether this description of his letters is complimentary or derogatory» (p. 150). Tra gli interpreti che parlano di «complimentary», lusinghiere o favorevoli, lettere di Paolo menzionate in 2Cor 10,10, Sumney pensa ad A. Plummer, *IICorinthians*, 282; D.W. Oostendorp, *Another Jesus*, 20. Per «derogatory», sprezzanti o umilianti, Sumney pensa a C.K. Barrett, *The Second*, 260 e a V. P. Furnish, *IICorinthians*, 478. Personalmente, Sumney ritiene che tutto sommato, in 2Cor 10,10 ci si trova dinanzi a una critica a Paolo: «They [gli oppositori] say that the threats which scare the Corinthians are empty; Paul will not carry them out when he arrives» (p. 150).

[8] J. Munck intitolerà un suo articolo «Menigheden uden Partier», 251-253. Polemicamente sosterrà che a Corinto non esistevano né «fazioni», né «giudaizzanti». A causare conflitti è stata la mentalità greca di chi ha percepito il vangelo come una sapienza o filosofia, e i missionari come insegnanti sofisti. Per Munck è evidente l'origine greca degli oppositori di Paolo sia nella *1* che nella *2Corinti*. Nell'esame di 2Cor 10,10, J. Zmijewski, *Der Stil*, 90-431, in contrasto con H.D. Betz, «Paul's», 66, che ritiene Paolo un sofista in discussione con oppositori immaginari, sosterrà che questi sono reali e che lanciano critiche dirette e pesanti contro l'apostolo.

[9] J. Murphy-O'Connor, «The Second», 817, trova nella *2Corinti* «some hints» – senza però specificare quali – che suggeriscono d'identificare gli «opponents» di Paolo come «Judaizers of Palestinian origin, whose attitude toward the law was more positive than Paul found palatable».

[10] W. Lütgert, *Freheitspredigt*.

[11] P. Rossano, *Lettere*, (1979³), 34.

A. Schlatter (1914)[12]

Ha tracciato invece uno sfondo palestinese[13] ad una «teologia corinzia»[14] sviluppatasi con il contributo degli antagonisti di Paolo. Secondo Schlatter, costoro sono degli individui dominati da razionalismo e dal liberalismo ebraico[15]. Non si tratterebbe di credenti influenzati dalla penetrazione dello spirito greco nella chiesa di Corinto[16] e nemmeno di un cristianesimo «giudaizzante» di stampo farisaico, ma di un semplice «perfezionismo» giudaico che si era prefisso di giungere alla conoscenza, alla pratica della libertà e al perfezionamento del proprio io[17].

E. Käsemann (1942)[18]

Ha identificato invece gli oppositori di Paolo con gli «pneumatici»[19], spiritualisti entusiasti e non «gnostici» di origine ellenistica.

[12] A. SCHLATTER, *Die korintische Theologie*.

[13] F.M. YOUNG, «Notes», 565-566, parlerà di «Palestinian Christians, personal enemies, jealous of Paul's success and claiming contact with the earthly Jesus as well as post-resurrection revelations». Con una loro teologia, costoro mettono in discussione l'autorità di Paolo come apostolo di Cristo.

[14] G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 226, mette in guardia da ogni forzatura del senso del testo «riducendo la teologia paolina del "servizio" evangelico, tipica della [*2Corinti*], a una controfigura del preteso pensiero teologico dei rivali [di Paolo]».

[15] Concludendo una rassegna di opinioni di diversi interpreti e dopo aver esaminato sia 2Cor 1-9 che 2Cor 10-13, G. BARBAGLIO, *La Teologia*, arriva a considerare gli oppositori di Paolo dei «giudeo-cristiani liberali, che cercavano di far breccia nel mondo pagano presentandosi come rappresentanti di una gloriosa tradizione religiosa, l'ebraica, e impersonando figure carismatiche capaci di straordinarie esibizioni di rapimento estatico e di taumaturgia».

[16] Non è di questo parere J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 817: «The situation was further complicated by the fact that the Corinthian church, which had to decide between Paul and his rivals, tended to adopt the criteria by which *their pagan contemporaries* judged religious figures».

[17] Questa è la sintesi che fa H.D. WENDLAND, *Le Lettere*, 27, della teoria dello Schlatter. Anche G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 226, riferendosi all'identità dei rivali di Paolo, ritiene che «da loro specificazione... appare più pratica che teorica e riguarda più il comportamento che la teologia». Così pensa anche T.B. SAVAGE, *Power*, 9-12 che riduce l'oggetto del contendere a quattro critiche rivolte dagli oppositori a Paolo: (1) il suo rifiuto di vantarsi; (2) la sua presenza dimessa o debole; (3) la mancanza di oratoria; (4) il suo ostinato diniego di farsi mantenere.

[18] E. KÄSEMANN, «Die Legitimität», 33-71. Per una valutazione del metodo impiegato da Käsemann (l'individuazione di *Stichworte* e quindi dei testi propri in 2Cor 10-13 per identificare correttamente gli oppositori di Paolo, la tecnica di una «lettura a specchio» dei versetti con *Stichworte*, l'uso di paralleli esterni alla *2Corinti*), si legga L.J. SUMNEY, *Identifying*, 63-67. Una critica particolare di Sumney riguarda l'uso di paralleli (Gal 2, soprattutto), che «contradicts the principle of interpreting letters individually, which Käsemann implicitly accepts by limiting his investigation to chs. 10-13» (p. 67). È tuttavia a Käsemann che L.J. SUMNEY, *Identifying*, 72, riconosce il merito di aver meglio di tutti osservato la regola dell'uso del testo primario, cioè di essersi limitato all'esame del testo di Paolo, e di 2Cor 10-13 in particolare, senza la sovrapposizione, all'esegesi, d'una ricostruzione storica dell'identità degli oppositori di Paolo fatta in base a testi secondari o tardivi.

[19] Di questo parere sarà, recentemente, anche L.J. SUMNEY, *Identifying*, 190, che spiega:

Käsemann nell'esprimere questo parere si riferiva soltanto a 2Cor 10-13, perché considerava questa sezione chiaramente distinta, e a sé rispetto al resto della *2Corinti*. In questi ultimi quattro capitoli le parole chiave (*Stichworte*) di risposte date da Paolo rivelano la natura delle accuse che gli avversari sollevano contro di lui (p. 34). Il primo tema degli oppugnatori di Paolo in 2Cor 10-13 è la debolezza. In 2Cor 10,1.10 Paolo riferisce della sua «umile» presenza, e fa intendere che essa è stata recepita come un suo appiattito profilo ecclesiale. La combinazione di questa sua presenza debole e impacciata con lettere forti e minacciose gli ha causato critiche di pusillanimità e di incoerenza. Paolo ammette la propria debolezza nel parlare (2Cor 11,6) ma, secondo Käsemann, la critica degli oppositori non è sulla mancanza di capacità retoriche. Essi svalutano piuttosto la spiritualità dell'apostolo a motivo del suo modo incoerente di predicare (p. 34-35). L'espressione «segni di un apostolo» è un'altra parola di sutura e si riferisce ancora alla debolezza, ma questa volta come mancanza del potere di operare miracoli. L'assenza di miracoli in un apostolo getta seri dubbi sulla sua «autorità» (2Cor 10,8; 13.10). L'accusa di fondo è che Paolo non sia un vero «pneumatico» (p. 35), e pertanto risulti privo della potenza dello Spirito sia nel parlare che nell'agire. Paolo dovrà a questo punto tutelare persino la propria pretesa di essere «in Cristo» (p. 35-36). Sulla base di 2Cor 11,22 («Ebrei?») Käsemann designa l'origine degli avversatori come palestinesi[20] intrusi in veste di «apostoli di Cristo», di «lavoratori» e di «servi di Cristo» – titoli che Paolo invece nega loro considerandoli «falsi apostoli»[21] (2Cor 11,12-23) (p. 37). Ma chi sono questi forti di in 2Cor 10-13[22], per i quali Paolo

«They regard the Spirit as the source of their demeanor. The Spirit thus legitimates their apostolic status and gives them special rights – including the rights to receive pay and to control the life of the congregation».

[20] Anche A.T. LINCOLN, «Paul», 204-205 parlerà di «giudei palestinesi» intendendo credenti in Cristo della chiesa di Gerusalemme. Tuttavia Lincoln non considererà gli oppositori di Paolo veri e propri «apostoli di Gerusalemme», ma giudaizzanti provenienti da quella chiesa, d'accordo, in parte, con Käsemann ma anche con D.W. OOSTENDORP, *Another Jesus*, e con C.K. BARRETT, «Paul's», 233-254.

[21] Neppure velatamente, Paolo li accusa di eresia (1Cor 11,19: αἱρέσεις ἐν ὑμῖν).

[22] L.J. SUMNEY, *Identifying*, 162-163, sintetizzando una sua ricerca su affermazioni esplicite di Paolo circa i suoi oppositori a Corinto, ritiene che «explicit statements in chs. 10-13 show that *the central issue* at Corinth *is the appropriate way of life for apostles*» (p. 162). Gli oppositori sollevano per lo meno quattro problemi «under the rubric of the appropriate way of life for apostles», vale a dire: (1) la necessità di esibire prove della propria apostolicità, l'auto-raccomandazione inclusa; (2) la necessità di avere una presenza possente che include abilità nel parlare; (3) accettare di essere pagati e (4) criteri appropriati per vagliare gli apostoli. Per sé stessi quelli

adopera l'epiteto di «superapostoli»[23] (2Cor 11,5; 12,11)? Non si tratta certo di rivali che operano nell'oscurità e rimangono sconosciuti alla comunità (p. 41-42). Poiché soltanto la chiesa di Gerusalemme[24] godeva di un'autorità sufficiente per scuotere la chiesa di Paolo, si deve pensare che anche a Corinto potessero entrare e facilmente trovare accoglienza eventuali oppositori che per sé reclamassero una commissione ufficiale da parte di Gerusalemme. Sulla base di Gal 2, Käsemann sostiene però che gli oppositori presenti nella *2Corinti* non godono di un riconoscimento ufficiale da parte di Gerusalemme, né di una protezione particolare per le loro pretese. Gli apostoli di Gerusalemme sono coinvolti ma solo in contrapposizione a Paolo. Spetta perciò a Paolo il compito di combattere i propri rivali badando però a non mettersi in conflitto con Gerusalemme (p. 44-48). Questa connessione tra Corinto e Gerusalemme suggerisce a Käsemann che l'argomento fondamentale in 2Cor 10-13 sia la stessa legittimità[25] di Paolo come apostolo. L'implicazione di una denuncia d'illegittimità è seria, in quanto un non riconoscimento della sua missione è anche una falsificazione del suo vangelo. Se una corrispondenza tra vangelo ed evangelizzazione è naturale, chiunque metta in dubbio Paolo scuote le fondamenta o l'esistenza della chiesa corinzia (p. 48). Per Käsemann l'argomento principale di 2Cor 10-13 è dunque un'autentica concezione dell'apostolato di Paolo, che non passa l'esame al quale è sottomesso: per i suoi rivali egli resta un abusivo (p. 50).

R. Bultmann (1947)[26]

Tenta una sintesi delle opinioni, sottintendendo una continuità tra 1Cor 1-4 e 2Cor 10-13: «das Pneumatikertum, gegen das Pau-

che pensano in questo modo reclamano i titoli di «servitori di Cristo», di «apostoli» o «lavoratori (missionari)» oltre che d'essere ebrei (p. 163).

[23] Per M.E. THRALL, «Super-apostles», 55-56, si tratta di seguaci di Pietro. «The opponents claimed to represent the Petrine mission, claimed the title of apostle...» (p. 56).

[24] Sulla scia di Käsemann, G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 225, si chiede se gli avversari di Paolo non fossero una «*longa manus* degli apostoli di Gerusalemme che volessero tenere sotto controllo Paolo?».

[25] Un termine così astratto, che possa essere tradotto con «legittimità» o «legalità» nel senso indicato da Käsemann, non risulta essere stato usato da Paolo. Anche da altri interpreti questo concetto è usato allo stesso modo di Käsemann; per es., recentemente, da G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 217: «è indubbio che tema unificante di [*2Corinti*], letterariamente unitaria o meno, è – a prescindere dai capitoli 8-9 incentrati nella colletta – la *legittimità* apostolica di Paolo».

[26] R. BULTMANN, «Exegetische», 298-322.

lus kämpft, kann nur das hellenistische Pneumatikertum sein, das wir als charakteristisch für die gnostische Bewegung kennen» (p. 317).

W. Schmithals (1956)[27] *e U. Wilckens (1959)*[28]

Ritornano anch'essi a parlare della presenza di una «gnosi»[29] e di «gnostici» nell'insieme della corrispondenza di Paolo con i corinzi. La polemica, soprattutto in 1Cor 1-4 e 2Cor 10-13, è diretta o contro «giudaizzanti» o contro «gnostici». Schmithals identificava gli avversari della *1Corinti*[30] con quelli della *2Corinti*[31]. Connettendosi a Reitzenstein[32], egli segnalava altresì la presenza di un movimento gnostico con una propria e definita antropologia e mitologia[33].

[27] W. SCHMITHALS, *Die Gnosis*. Del metodo di esegesi per l'identificazione degli oppositori di Paolo a Corinto, fa un esame L.J. SUMNEY, *Identifying*, 43-48. Per Sumney, «Schmithals's thesis has drawn a great deal of criticism» (p. 43). In discussione è messo soprattutto un metodo d'interpretazione del testo: «Schmithals presupposes that a historical reconstruction can serve as the primary basis for identifying Paul's opponents. He uses texts from the second century and later to identify the first-century situation. He defends this procedure by offering a developmental scheme for Gnosticism and by asserting that the first-century Gnostics did not write».

[28] U. WILCKENS, *Weisheit*.

[29] R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen*, spiega sia la terminologia di Paolo che la religiosità dei corinzi a partire da una diffusa religiosità ellenistica contemporanea, cioè dalle religioni dei misteri e dalla «gnosi» sincretistica. Accettando un'opinione di Conzelmann, P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 35, ritiene che «contro le prime avvisaglie di questo "protognosticismo" [Paolo] oppone argomenti che diventeranno classici nella grande polemica contro la gnosi dei secoli II e III d.C.: l'autorità della tradizione, il credo veritiero, il ministero apostolico».

[30] Interpreti anche più recenti scorgono una continuità della situazione tra la *1* e la *2Corinti*, cf. G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 222, n. 44, che cita J. MURPHY-O'CONNOR, *La teologia*. Per J. Murphy-O'Connor «gli spiritualisti» in primo piano nella *1Corinti* costituiscono un secondo fronte di opposizione a Paolo nella *2Corinti*. Chi sostiene esplicitamente la necessità di leggere la *2Corinti* in continuità con la *1Corinti* è la coppia di interpreti F. YOUNG - D.F. FORD, *Meaning*, 45ss. R. BIERINGER, «Zwischen», 3-38, sintetizza la discussione e fa notare che l'elemento principale di discontinuità tra la *1* e la *2Corinti* è il rapporto mutato tra Paolo e la chiesa corinzia.

[31] Per C.K. BARRETT, «Paul's» 251, gli oppositori di Paolo nella *2Corinti* sono membri di un apostolato rivale, specificamente, «Judaizing apostles», «intruders» che accettano i criteri dei corinzi per l'apostolato, per cui i punti di vista di questi oppositori sono «best explained as the forcing of a Judaizing movement into a mould at least partly Hellenistic», *Ibid.*, 40. Per L.J. SUMNEY, *Identifying*, 197, n. 60, «Barrett sees this complexity in the situation because the Corinthians' criteria for accepting apostles are Hellenistic, while the opponents' ideas belong to the thought-world of Judaism».

[32] v. R. REITZENSTEIN, «Paulus» 246-303.

[33] P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 34. Mentre, sempre per Rossano, Georgi e Bornkamm ritengono gli avversari di Paolo «elementi subentrati in seguito nella comunità».

W.G. Kümmel[34]

Ritiene che la *2Corinti* sia costituita da tre parti tra loro non chiaramente connesse: (1) 2Cor 1-7; (2) 2Cor 8-9; (3) 2Cor 10-13, per cui la lettera produce nel lettore «a very contradictory impression» (p. 281). Non c'è un evidente congiungimento tra le tre parti e il tema della colletta in 8 e 9 è trattato due volte senza visibili riferimenti tra loro. Inoltre una medesima comunità è la destinataria di 2Cor 10-13, che ha un tono completamente diverso da 2Cor 1-9, e persino la prima importante sezione (2Cor 1-7) non costituisce una distinta unità letteraria. Per Kümmel la deduzione da queste osservazioni è «that the letter as we have it is not intact» (p. 281). Esaminandone ancora «prehistory and occasion» e liquidando gli *Atti* che menzionano soltanto una visita di Paolo in Grecia dopo il suo lungo soggiorno a Efeso[35] durante il quale avrebbe scritto la *1Corinti*, Kümmel ritiene che l'unica conoscenza valida delle relazioni tra Paolo e la chiesa di Corinto dopo la composizione della *1Corinti* «is what we can infer from II Cor». Cosciente che questa informazione sia almeno in parte alquanto opaca, Kümmel tenta di riassumerla in sei esemplificanti proposizioni:

(1) la *2Corinti* è stata composta dopo la *1Corinti*;

(2) la *2Corinti* persegue lo scopo di ricomporre il conflitto tra l'apostolo e la chiesa;

(3) la ragione del turbamento della relazione tra Paolo e la comunità è difficile da determinare con esattezza;

(4) dopo l'invio della *1Corinti* nella comunità si è intensificata la polemica contro Paolo;

(5) tra la *1Corinti* e la *2Corinti* Paolo aveva scritto una lettera διὰ πολλῶν δακρύων, attraverso molte lacrime (2Cor 2,4);

(6) emerge dunque il seguente ordine di eventi intercorsi tra la *1* e la *2Corinti*: (a) l'invio di Timoteo a Corinto (1Cor 4,17; 16,10) e il ritorno di Timoteo a Paolo senza un completo successo: neppure la *1Corinti* era riuscita a ristabilire il rispetto per Paolo; (b) dopo la *1Corinti*, da Efeso Paolo va a Corinto per ristabilirvi l'ordine di persona; (c) restandone offeso, l'apostolo deluso fa ritorno a Efeso con la promessa però di rientrare a Corinto; (d) invece di una sua visita, però, per amor di pace, invia Tito al suo posto per ristabilire

[34] W.G. Kümmel, *Introduction*, 280-293.

[35] At 20,1-3.

l'ordine, facendolo insieme latore ai corinzi della «lettera tra le lacrime»; (e) la comunità reagì bene, si pentì e fu docile nel rispettare le decisioni di Paolo; (f) Paolo, ansioso dei risultati della sua lettera e degli esiti della mediazione di Tito, andò incontro al suo inviato di ritorno, lo vide in Macedonia[36] e restò soddisfatto della sua relazione sulla positiva reazione della chiesa; (g) subito però Paolo rimandò Tito a Corinto, questa volta con l'incarico di completare la colletta prima del suo arrivo; (h) in questo secondo viaggio Tito era accompagnato da due anonimi fratelli (2Cor 8,16-24; 12,18), e questa volta era latore della *2Corinti*, con la quale Paolo intendeva preparare la sua prossima visita (2Cor 12,20; 13,2).

Naturalmente, conclude Kümmel, questa ricostruzione tiene solo a patto che l'attuale *2Corinti* sia «an original unity in the form in which it has been handed down» (p. 287) – che è un assunto per lui discutibile. Se infatti l'autenticità della *2Corinti* è per i più incontestabile, per lui e per molti[37] altri l'origine paolina di una pur piccola porzione di essa, la sezione 2Cor 6,14-7,1, resta dubbia, in quanto questo passo «fits poorly in its context» (p. 288). Sebbene non esistano ragioni obiettive, nel testo, per considerare sue piccole porzioni non paoline[38], il nodo da sciogliere resta solo quello dell'omogeneità letteraria dell'attuale *2Corinti*.

Kümmel, che si concentra su 2Cor 10-13, si chiede come questa sezione possa essere la continuazione di 2Cor 1-9: «The crucial problem is the question whether 1-9 and 10-13 could have been parts of the same letter» (p. 290), dal momento che in 2Cor 1-7 Paolo esprime la sua gioia perché il conflitto con la chiesa è ricomposto, mentre a partire da 2Cor 10,1, con cui si re-introduce[39], il conflitto ritorna veemente e la polemica s'alterna a tentativi di riconciliazione in 2Cor 10-13. «In 10:1 the apostle starts once more to append a final greeting, but once again he expresses concern

[36] Da dove *2Corinti* sarebbe stata scritta, W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 293.

[37] W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 287, nella n. 15 cita tra numerosi altri: J.A. FITZMYER, «Qumran», 271ss; J. GNILKA, «2 Kor 6,14-7,1», 271ss; L. BAECK, «Der Glaube», 7s; G. FRIEDRICH, «Christus», 235 e H. BRAUN, *Qumran*, II, 201ss, sono per un'origine non paolina di questi versetti. Per una loro origine qumranica sono invece E. SCHWEIZER, «NT», 40 n. 5 e LL. GASTON, *No Stone*, 177s. A proposito di 2Cor 6,14-7,1, parlano di eventuale quanto erronea inserzione qumranica G.K. KUHN, «Les rouleaux», 203 n. 2; L. CERFAUX, *Le chrétien*, 260ss e O. BÖCHER, *Der joanneische*, 32, n. 82; W. G. KÜMMEL, *Introduction*, 287, n. 16.

[38] Come 2Cor 3,17.18b e 5,16 che W. SCHMITHALS, «Zwei gnostische», 552ss, e E. GÜTTGEMANNS, *Der leidende*, 290ss (solo 2Cor 5,16) considerano glosse gnostiche, di una cristologia gnostica, scritte da avversari gnostici; W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 288 e la n. 19.

[39] La prima volta che nomina sé stesso è in 2Cor 1,1: Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ.

about the future of the community which is still endangered by his opponents» (p. 293).

Kümmel non ritiene di dover identificare in questi avversari «gnostici»[40], né «giudaizzanti», né «itinerant Jewish-Christian preachers» a cui piacerebbe essere considerati Θεῖοι ἄνδρες[41] (p. 285). Piuttosto sarebbe più corretto affermare che una minoranza di estranei era entrata a far parte della comunità dopo che Paolo aveva scritto la *1Corinti*; che costoro accettavano di essere pagati e vantavano «certain excellencies» (2Cor 5,12; 11,12.18) (p. 284) come d'andare in estasi (2Cor 5,13; 12,1.7), di avere conosciuto bene il Cristo[42] e di appartenergli (2Cor 5,16; 10,7; 11,23) oltre che di poter esibire lettere di raccomandazione (2Cor 3,1; 10,12.18). Essi sono riusciti ad accreditarsi in un compito apostolico che negano a Paolo (2Cor 11,5.13; 12,11), riconoscendo piuttosto la superiorità di Mosè (2Cor 3,4ss), orgogliosi come sono delle loro origini giudaiche (2Cor 11,22).

In breve, «especially characteristic of these people is that they claim irrefutable apostolic authority, Palestinian origin (Ἑβραῖοι) and unassailable Jewish ancestry» (p. 285). La conclusione è che si tratta di «intruders from Palestine» (p. 285) che però non sono «"Judaizers," but Palestinian opponents on the Pauline mission and apostolic authority», che han fatto propria la reazione gnostica riconoscibile nella *1Corinti*, adottando anche «Gnostic-pneumatic features» (p. 286). Così Paolo non polemizzerebbe con un «doppio fronte»[43] ma contro rivali compatti tra loro nel sostenere «a Gnostic-Palestinian-Jewish-Christian anti-Pauline opposition» (p. 286) e contro una chiesa[44] ancora dipendente da concezioni gnostiche e incerta sul comportamento da tenere verso gli oppositori di Paolo.

[40] Per W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 284, è perfettamente chiaro che Paolo in 2Cor 10-13, in contrasto con quanto fa in *1Corinti*, «is polemicizing, not against a Gnostic perversion of the Christian message, but against people in Corinth who disparage [his] person as an apostle of Jesus Christ and contest his apostolic office».

[41] Per G. FRIEDRICH, «Die Gegner», 181ss.

[42] È possibile che questi oppositori «also lay stress on [their] relationship with earthly Jesus (4,10s; 5,16; 11,4): vedi W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 285, che nella n. 10 rimanda a G. FRIEDRICH, «Die Gegner», 189s e a D. GEORGI, *Die Gegner*, 283ss (è tuttavia indimostrabile, per Kümmel, che Gesù sia stato considerato, dagli oppositori di Paolo, come Θεῖος ἀνήρ).

[43] Come sostengono W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 286, n. 11, ma anche Lietzmann-Kümmel, Wikenhauser con sfumature diverse, C.K. BARRETT, «Paul's», 252s.

[44] W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 286 e n. 12, è sostanzialmente d'accordo con D. GEORGI, *Die Gegner*, 303s e G.W. MCRAE, «Anti-Dualist», 430s.

Contro ogni genere d'opposizione Paolo difende in tutta la *2Corinti* la legittimità[45] del proprio ufficio apostolico.

A. Wikenhauser (1961)

Suddivide il testo di questa lettera in tre parti: una prima (2Cor 1,12-7,16) in cui l'apostolo si giustifica innanzi alla comunità e celebra l'eccellenza dell'ufficio apostolico; una seconda (2Cor 8-9) il cui nucleo centrale è la colletta per la chiesa di Gerusalemme; una terza che comprende 2Cor 10-13 in cui Paolo affronta i suoi avversari e la comunità che li tollera, preparandosi ad una visita a Corinto (p. 346-347). Wikenhauser si chiede quali siano i precedenti della lettera, quale scopo essa abbia e se possa davvero considerarsi una sola lettera[46]. Il tempo che intercorse tra *1* e *2Corinti* «è tra i periodi più oscuri della vita dell'apostolo» (p. 347) e «la ricostruzione dei fatti può avere solo valore di tentativo» (p. 348). Di una certa attendibilità storica è la «visita intermedia» che Paolo avrebbe fatto a Corinto proveniente da Efeso. Certa è anche una «lettera intermedia», conosciuta come *epistula lacrimarum*, perché scritta da Paolo «tra le lacrime»[47] (2Cor 2,4), della quale dovette essere latore Tito[48]. Si trattava di una lettera «energica» (p. 348), nella quale Paolo esigeva che il colpevole – «uno dei fedeli di Corinto» con cui

[45] W.G. KÜMMEL, *Introduction*, 286, n. 13, è d'accordo con la tesi di E. KÄSEMANN, «Die Legitimität», 33-71. Per Kümmel, Paolo ha soggiornato per almeno tre mesi a Corinto subito dopo aver scritto la *2Corinti* e prima di ritornare a Filippi, ma «it is probable that II Cor effected the final settlement of the conflict with the Corinthian community, because the Letter to the Romans, presumably written in Corinth, gives no evidence of difficulties with the community» (p. 293).

[46] A. WIKENHAUSER, *Introduzione*, 345-352, registra anche il saluto (1,1-2) con l'introduzione (1,3-11) e quanto segue le tre parti: una conclusione con esortazioni finali, saluti e benedizione (13,11-13).

[47] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 816 precisa che questa lettera «was occasioned by the behavior of a single individual (2Cor 2:5-8), who is not even alluded to in chaps. 10-13, which are concerned with the damage done to the community by false apostles». Perciò Murphy-O'Connor ritiene (con Barrett, Furnish e Windisch) che 2Cor 1-9 sia stata scritta prima di 2Cor 10-13 e che questa (la lettera B) sia susseguente all'invio di 2Cor 1-9.

[48] Per L.J. SUMNEY, *Identifying*, 126, «the visits of Titus to Corinth which Paul speaks of in [2Cor] 7,13-16 and 12,17-18 show that 10-13 was written after 1-9» e dopo anche 12,18 in cui Paolo commenta la condotta di Tito tra i corinzi – e che dimostra che Tito è stato a Corinto: è di ritorno da questo primo viaggio di Tito che Paolo scrive, contento, 2Cor 7,5-16. Perciò, conclude Sumney, «Paul must have written 10-13 after ch. 7, and so after chs. 1-9»; V. P. FURNISH, *IICorinthians*, 38, identifica i verbi di 2Cor 8,17.18.22 «as epistolary aorists» e quel che dice al riguardo sta alla base della conclusione di Sumney, che però ritiene 2Cor 1-9 una lettera precedente ma diversa da quella di 2Cor 10-13.

egli si era scontrato nella «visita intermedia» – venisse punito. Di ritorno, Tito reca all'apostolo, in Macedonia, la lieta notizia che molti hanno bene accolto la lettera e il suo latore; i Corinzi hanno riconosciuto che il rimprovero dell'apostolo era giusto; hanno richiamato il colpevole ed ora sono «in ansiosa attesa» della visita (2,6; 7,5-16). Paolo però non si rimette subito in cammino ma invia nuovamente Tito con una lettera, «l'attuale *2Corinti*» (p. 348-349), il cui scopo non era tanto quello di condurre a buon termine l'operazione della colletta che si era insabbiata (cc. 8-9): «Il motivo primo era [...] un altro». Wikenhauser ritiene che Paolo da Tito avesse avuto notizia che gli avversari proseguivano nell'opera di sobillazione, e che i loro attacchi riuscivano a impressionare una buona parte della chiesa. Perciò Paolo si ripropone di mettere innanzitutto bene in chiaro con una lettera i rapporti che lo legano alla chiesa, «e questo per evitare di fare, quando si presenterà, delle esperienze dolorose come quella che gli è toccata nella visita intermedia» (p. 349). Nella *2Corinti* Paolo chiama in causa «i suoi avversari» e la comunità che da costoro deve scindere le proprie responsabilità. Chi siano poi gli avversari con i quali l'apostolo lotta e discute è «assai incerto» (p. 349). Wikenhauser cita i «giudaizzanti» secondo Baur, gli «pneumatici e gnostici libertineggianti» secondo Lütgert (1908) e «giudei ellenistico-gnostici» rappresentanti di un movimento – «antagonista del vangelo paolino» – diffuso da «propagandisti» venuti da fuori. Tentando una sua sintesi Wikenhauser cita anche l'Allo[49], che vede in questi «intrusi» (2Cor 11,4ss) dei «predicatori itineranti», giudei ellenisti[50] della diaspora, portatori di una specie di gnosi giudeo-etnico-cristiana, che con le loro speculazioni e la loro ascesi si ponevano al di sopra di ogni dottrina comune. A Corinto costoro, sia per l'Allo che per Wikenhauser, si trovavano dalla stessa parte dei «sostenitori libertini del partito di Cristo, i quali non erano stati indotti a vera penitenza né dalla *1Corinti* né dalla missione di Tito» (p. 349). Con ogni probabilità Paolo si riferisce a «giudeo cristiani» intrufolatisi nella chiesa di Corin-

[49] E-B. ALLO, *Seconde*. Per P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 34, l'Allo raccorda due opinioni diverse sugli avversari di Paolo, scorgendo in costoro «giudei ellenisti della diaspora, rappresentanti di una gnosi giudaico-etnico-cristiana».

[50] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 817, accenna a «some hints» nella *2Corinti* che suggerirebbero d'identificare gli «opponents» come «Hellenistic-Jewish wandering preachers, who were convinced that their possession of the Spirit showed itself in their eloquence, their ecstatic experiences, and their power to work miracles».

to, intrusi provenienti dalla Palestina: ciò pare confermato dalla definizione di Ἑβραῖοι che Paolo attribuisce loro (2Cor 11,12) e dal rimprovero che essi muovono all'apostolo, di non aver conosciuto Gesù di persona (2Cor 5,16). Questi «ebrei», che rivendicano per sé il titolo di «apostoli» – ironicamente «superapostoli» ma in realtà «falsi apostoli» (2Cor 11,13) – si sarebbero riuniti con i rappresentanti della «gnosi pneumatica» combattuta da *1Corinti*, ed ora insieme andrebbero sobillando la chiesa di Corinto contro Paolo[51].

Dopo questa identificazione degli avversari, Wikenhauser discute l'unità della *2Corinti* premettendo che i vari tentativi di dividerla «in più lettere o frammenti di lettere non [hanno] dato risultati veramente soddisfacenti» (p. 350). Ciò per una serie di motivazioni interne al testo: (1) la pericope 2Cor 6,14-7,1[52] registra un brusco passaggio ad un ammonimento a guardarsi dal paganesimo, che non è trattato altrove nella lettera e che interrompe la più preferibile successione da 2Cor 6,13 a 7,2; (2) 2Cor 9 è un doppione di 2Cor 8; (3) in 2Cor 10-13, Paolo attacca «con estrema durezza e con pungente ironia i suoi avversari», mentre in 2Cor 1-9[53] la volontà di riconciliazione[54] si impone sulla discussione. Questo netto cambio di tono ha suggerito ad alcuni commentatori, primo fra tutti A. Hausrath (1870)[55], d'identificare 2Cor 10-13 con l'*epistula lacrimarum*, mentre M. Krenkel (1890) e altri ravvisano in queste

[51] Qui A. WIKENHAUSER, *Introduzione*, 350, rimanda a due riferimenti di non facile decifrazione: 2Cor 11,6; 12,1ss.

[52] G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 217 sintetizza le opinioni più recenti su questi versetti: «particolarmente dibattuto è il problema del brano 6,14-7,1, ritenuto spesso non paolino o se paolino, facente parte di un'altra lettera, di regola si pensa a quella menzionata in 1Cor 5,9-11. Oggi invece non pochi studiosi ne affermano l'autenticità paolina e, insieme, la sua piena integrazione nella nostra 2Cor». Barbaglio cita N.H. TAYLOR, «The Composition», 67-87 e soprattutto C. HEIL, «Die Sprache», 719-729 come difensori dell'estraneità del brano in discussione dalla *2Corinti*. Sull'autenticità paolina del brano e sulla sua integrazione piena nella *2Corinti* si esprimono, tra altri, L.L. BELLEVILLE, *Reflections*, 94-103; C.K. BEALE, «The Old», 550-581; P.B. DUFF, «The Mind», 47-57; G. SASS, «Noch einmal», 36-64; F. ZEILINGER, «Die Echtheit», 71-80, considera la pericope 2Cor 6,11-7,5 un'unitaria conclusione dell'apologia.

[53] Per H.D. BETZ, *2Corinthians*, 37ss, questi due capitoli possono etichettarsi, secondo i canoni della retorica classica, come: *exordium* (2Cor 8,1-5 e 9,1.2), *narratio* (2Cor 8,5 e 9,3-5a), *propositio* (2Cor 8,7-8 e 9,5b-c), *probatio* (2Cor 8,9-15 e 9,6-14), raccomandazione e autorizzazione dei delegati (2Cor 8,16-22 e 23), *peroratio* (2Cor 8,24 e 9,15), ma, per G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 232, n. 87, non si tratta di una proposta di lettura convincente.

[54] Per J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 816, è psicologicamente impossibile che Paolo debba passare improvvisamente «from the celebration of reconciliation [2Cor 1-9] to a savage reproach and sarcastic self-vindication [2Cor 10-13]». Per questa ragione anche Murphy-O'-Connor considera la *2Corinti* «a combination of two letters».

[55] Si tratta di A. HAUSRATH, *Der Vier-Capitel-Brief*.

aporie testuali piuttosto le tracce di una quinta lettera di Paolo ai corinzi. Contro queste ipotesi, che mirano a frammentare l'attuale *2Corinti*, Wikenhauser sottolinea che 2Cor 10-13 è solo una sezione diretta contro gli intrusi e contro quella parte della comunità che dà loro retta, mentre i capitoli 1-9 «si rivolgono a tutta la chiesa» (p. 351). Basta ciò a spiegare il cambiamento di tono tra due grandi parti di un'unica lettera: anche in 2Cor 1-9 l'apostolo si scagiona da duri attacchi, e d'altra parte «parole di amore e di riconciliazione non mancano nemmeno in 2Cor 10-13 (2Cor 10,8; 11,2; 12,14; 13,7)» (p. 352).

D. Georgi (1964)[56]

Ritiene invece che «die Gegner des Paulus in zweiten Korintherbrief waren [...] keine singulären Gestalten, sondern Repräsentanten einer großen Gruppe von Missionaren der Urchristenheit, vielleicht sogar einer Mehrheit». Per Georgi (p. 220-221) questi missionari[57] sono considerati «uomini divini»[58], come Enoch, Isacco, Giacobbe, Giuseppe, Elia, Eliseo, David, Isaia e Daniele, o ancora di più, come Abramo, Salomone, Mosè. Pur essendo credenti in Cristo, essi sono propagandisti giudeo-ellenisti, apologisti che professano una sapienza particolare e credono di possedere un dono particolare dello Spirito. Essi vedono in Cristo un «uomo di Dio» simile a Mosè[59].

J.C. Hurd (1965)[60]

Sposta invece la sua attenzione alle relazioni intercorse tra Paolo e la chiesa di Corinto prima di scrivere *1Corinti*. Le controversie al-

[56] D. GEORGI, *Die Gegner*, 218. Metodo d'interpretazione di Georgi e la sua esegesi di testi riguardanti gli oppositori di Paolo a Corinto, vengono esaminati criticamente da L.J. SUMNEY, *Identifying*, 49-55: «Georgi limits his inquiry to two letters within 2Corinthians: 2,14-7,4 (minus 6,14-7,1) and chs. 10-13» (p. 49). Un altro limite di Georgi, secondo Sumney, può scorgersi nel dominio di una ricostruzione storica sull'esegesi contestuale dei testi di Paolo. «The defense Georgi offers for his interpretations of many passages from 2Cor 2,14-7,4 has less to do with literary/contestual matters than with his reconstruction. He justifies interpretations by showing how they fit with the idea of the divine man» (p. 55).

[57] G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 222, parla di «anonimi missionari, venuti a Corinto dal di fuori (2Cor 11,4), impegnati a staccare la comunità da [Paolo] e a subentrargli nella guida». Lo attesta la sezione 2Cor 2,14-7,4 e, ancor di più, 2Cor 10-13.

[58] L. BIELER, «ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ», 18-19, avanza l'ipotesi di una confluenza, in Paolo, sia di tradizioni giudaiche che ellenistiche riguardo a questi «uomini divini».

[59] D. GEORGI, *Die Gegner*, 220-221; E.SH. JOHNSON, «A New Analysis», 436-445.

[60] J.C. HURD, *The Origin*.

la base di questa lettera non dipendono da alcuna influenza esterna sulla chiesa, ma da un cambio di mentalità in Paolo, probabilmente dovuto al decreto apostolico del concilio di Gerusalemme a favore dei credenti di origine gentile, di cui si parla in At 15,22-29.

A. Dahl (1967)[61]

Ritiene invece necessario esaminare, meglio e prima del suddetto passo degli Atti, la sezione 1Cor 1-4, dove Paolo presenta una sua «teologia della croce» (specialmente nei primi due capitoli) rigettata da orgogliosi credenti in Cristo che si considerano «spirituali» in nome di una falsa «teologia della gloria»[62]. «The Corinthians upheld an "over-realized eschatology", overstressing the "already" and neglecting the 'not yet'». Tutti i conflitti che le lettere di Paolo presuppongono sarebbero causati da due teologie opposte.

H.D. Wendland[63]

Considera *2Corinti* la lettera «più difficile da penetrare, in quanto contiene numerose allusioni a fatti accaduti a Corinto o ad accuse» (p. 16) contro Paolo, delle quali resta difficile indagare consistenza e fondatezza. La lettera descrive una «veemente e personalissima lotta» contro «gli avversari» che contestano[64] l'apostolo «con insinuazioni maligne» (p. 16). In quanto questa tematica è centrale, Wendland dovrebbe pronunciarsi per l'unità letteraria del documento, che invece egli discute esaminandone gli antefatti: «precisamente tre sono i fatti che devono essersi avverati» (p. 19) tra la stesura della *1Corinti* e quella della *2Corinti*: (1) una breve visita di Paolo a Corinto; (2) durante quella sua permanenza nella città è accaduto qualcosa di doloroso (2Cor 2,1-11; 7,12); (3) dopo essere ripartito Paolo ha scritto una dura «lettera intermedia» o

[61] N.A. DAHL, «Paul», 313-335.

[62] Si noti la concentrazione del termine δόξα (8 volte) e δοξάζειν (2 volte) in 2Cor 3,7-11: se il servizio mosaico è stato glorioso, tanto di più lo è quello impersonato da Paolo.

[63] H.D. WENDLAND, *Le Lettere*, 16-33.

[64] Per G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 220: «all'origine [della *2Corinti*] sta la crisi dei rapporti tra Paolo e la comunità corinzia, al centro della lettera, una crisi complessa e sfaccettata, provocata da diversi fattori. Anzitutto la contestazione della sua persona da parte di un non meglio precisato "offensore" [7,12: οὐχ ἕνεκεν τοῦ ἀδικήσαντος], non sappiamo bene se un missionario venuto da fuori oppure un membro della comunità corinzia». Su queste due ipotesi, si veda C.K. BARRETT, «*Ho adichêsas*», 149-157.

«lettera delle lacrime» (2Cor 2,6.9; 7,8ss); (4) Paolo invia (con la «lettera intermedia»?) Tito, che ritorna a Paolo con buone notizie (2Cor 2,13ss; 7,6ss)[65]; (5) Tito dovrà ritornare di nuovo a Corinto per completare la colletta (2Cor 8-9). Wendland fa notare anche che Paolo annuncia una sua terza visita (2Cor 12,14; 13,1) per chiarire definitivamente un rapporto diventato difficile, non più gestibile con una o più lettere e neppure con una o più visite a Corinto. Il motivo principale di queste difficoltà sarebbe proprio la presenza di avversari in apparenza intelligenti, puri e duri, che ora Paolo intende smascherare. Una «protesta di amore e fiducia» nella comunità è unita «nella forma attuale dell'epistola» alla «minaccia di un duro intervento» (p. 20). È questo duplice rapporto, di Paolo con la comunità e di Paolo con «alcuni»[66] che in essa sono diventati irriducibili avversari, a creare più difficoltà all'omogeneità dell'attuale *2Corinti*. Più in particolare, il brano 2Cor 6,14-7,1 è come un'ammonizione fuori tempo e fuori posto contro il paganesimo e «sembra interrompere l'ottimo collegamento di 2Cor 6,13 con 7,2». Sono però soprattutto i capitoli 2Cor 10-13, «che stilisticamente costituiscono un'unità letteraria» (p. 20), a mettere in crisi l'unità di tutta la lettera[67]: i capitoli 2Cor 10-13 «sono la parte principale della lettera intermedia, omogenea e autonoma» (p. 21).

A questo punto Wendland parla di diverse lettere su distinti argomenti. Nell'ordine: (1) «l'apologia del ministero apostolico»[68]: 2Cor 2,14ss[69]; (2) la «lettera delle lacrime»: 2Cor 10-13; (3) la «lettera della riconciliazione»: 2Cor 1,3ss. La «visita intermedia» di

[65] Per diversi studiosi 2Cor 2,13 e 7,15 sono «due parti di un anello spezzato che, avvicinate, combaciano», cf. G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 212. A difesa di questo punto di vista, che ha il suo iniziatore in J. WEIß, *Das Urchristentum*, 245-253, c'è anche L.L. WELBORN, «Like Broken», 559-583, adducendo a prova soprattutto antiche teorie circa l'unità letteraria di un documento che fosse caratterizzato da continuità, completezza e connessione.

[66] Si noti l'uso dell'indefinito τις, anche al plurale, in 2Cor 10,7; 11,20.21; 10,2.12; del pronome personale αὐτός, anche al plurale, in 2Cor 19,7.12; del dimostrativo ὁ τοιοῦτος, anche al plurale, in 2Cor 10,11; 11,13; dell'aggettivo πολλοί in 2Cor 11,18.

[67] Se non c'è per H.D. WENDLAND, *Le Lettere*, 24, unità letteraria nella *2Corinti*, «si deve [però] sostenere a ragion veduta l'unità teologica di queste diverse lettere o parti di lettere».

[68] Anche per K.H. RENGSTORF, *Apostleship*, 59-60, il vanto di Paolo non riguarda tanto la sua persona quanto il suo ministero. Che tale vanto «emphasises absolutely the fact that what he preaches is revelation. [...] The important matter is not himself but his business. Like the prophet, Paul is the servant of his message, i.e. the preaching of the word of the Cross (ICor. i,18)» (p. 59).

[69] Secondo P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 35, in 2Cor 3-6, Paolo fa «una trattazione così appassionata e concreta da far considerare giustamente tali pagine come la "magna charta" del ministero ecclesiastico».

Paolo si collocherebbe tra l'apologia[70] e la lettera delle lacrime. Wendland approfondisce il problema dell'identità degli avversari in riferimento a 2Cor 10-13. Si tratta «a prima vista» di «giudeo-cristiani che si definiscono palestinesi (2Cor 11,22)», penetrati in comunità non si sa quando. Tipico è il loro orgoglio di «essere ebrei e israeliti (2Cor 11,22)» e il tentativo di minare Paolo come apostolo con accuse calunniose di «fiacchezza, viltà, ipocrisia, sete di potere» (p. 27). Pur potendo parlare di giudeo-cristiani-palestinesi, Wendland ritiene opportuno evitare il termine «giudaismo» e «giudaizzanti» per descrivere questi avversari. In 2Cor 10-13, in cui il tono è polemico, non sarebbe in discussione il valore della legge né quello della giustificazione per le opere o per la circoncisione, a differenza di quanto più chiaramente avviene, per esempio, in *Galati*. In realtà nell'atteggiamento della comunità «non si può [non] cogliere una preponderanza delle ideologie e della filosofia greca» (p. 28). A Corinto l'alta stima per la sapienza e la conoscenza (= gnosi) (1Cor 1,17ss; 8,1ss), l'impostazione dell'etica sul principio dell'assoluta libertà personale (1Cor 6,12ss), la considerazione in cui era tenuta la glossolalia (1Cor 14), la rinuncia alla fede nella risurrezione fisica dei morti (1Cor 15,12ss), la negazione dell'autorità di Paolo (1Cor 4,14-15), portano «ad una smodata fede gnostica» (p. 28) nello Spirito, alla consapevolezza della propria perfezione e libertà e al vanto di «pneumatici» o di persone spirituali che affermano di possedere la «scienza» e si credono «già» membri affermati del regno di Dio (1Cor 4,8ss; 4,18-19). Questo atteggiamento, non razionale ma entusiastico, rappresenta un grave travisamento del vangelo[71]. Contro tale «eclettismo di cristianesimo e religiosità gnostica ellenistica» Paolo combatte con una veemenza «pari a quella con cui si oppone al tentativo di giudaizzare la fede di Cristo» (p. 28). Però «non si può affermare con estrema certezza» che all'epoca della composizione di 2Cor 10-13 «i missionari giudei che negavano l'autorità apostolica di Paolo si fossero uniti agli gnostici che conosciamo dalla *1Corinti*»[72]. Se

[70] R. PENNA, «Seconda», 116, a proposito di 2Cor 12,21b: «Finalmente Paolo giunge allo sfogo da tempo latente: l'apologia è la sua stessa biografia apostolica (11,21b - 12,13)».

[71] H.D. WENDLAND, *Gesetz*, 40ss.

[72] H.D. WENDLAND, *Le Lettere*, 29, parla di «possibilità» che nella *2Corinti* Paolo abbia a che fare soltanto con un unico fronte avversario, ossia «con un giudeo-cristianesimo ellenistico-gnostico (R. Bultmann, W. Schmithals)». Tuttavia Wendland ritiene che il «vanto», che non comprenda la rivelazione della potenza di Dio nella debolezza della croce (1Cor 1,18ss; 2Cor 13,3s; cf. 4,7-10; 12,9-10), è «falso» ed «è tanto ebraico che gnostico-ellenistico».

«una notevole differenza» nella polemica di Paolo nella *1Corinti* con quella presente in 2Cor 10-13 esiste, ciò significa che gli avversari sono di «genere» diverso nelle due lettere. In ogni caso, «questi avversari hanno fortemente scosso il rapporto tra Paolo e la sua comunità» (p. 29).

J.J. Gunther (1973)

Spiega invece che «the literary adversaries were believers whose background was a mystic-apocalyptic, ascetic, non-conformist, syncretistic Judaism more akin to Essenism than to any other well-known 'school' or holiness sect». Egli sintetizza le discussioni sull'identità degli avversari di Paolo considerandoli «syncretists, gnostics and pneumatics» che avevano fatto dell'apocalittica e delle Scritture le fonti principali della loro teologia[73].

C.K. Barrett (1971-1973)[74]

Considera «the opponents» presenti nella *2Corinti* membri di un apostolato rivale; specificamente essi sarebbero apostoli giudaizzanti, o emissari della chiesa di Gerusalemme, cui è stato commissionato il compito di stabilire contatti e connessioni con le chiese esistenti nel mondo dei gentili, o di esigerne l'obbedienza. Sono «intruders»[75] che condividono i criteri adottati da una parte dei corinzi per stabilire chi sia un vero apostolo e chi no[76]. I loro punti di vista sono «best explained as the forcing of a Judaizing movement into a mould at least partly Hellenistic»[77].

[73] J.J. GUNTHER, *St Paul's*, 317. L.J. SUMNEY, *Identifying*, 31-34, ne critica l'esegesi: «Gunther holds that we can use sources as late as the fourth century to reconstruct the history of the first century church»; conclude: «[Gunther] identifies parallels from Pauline, deutero-Pauline, other early Christian, and Jewish writings by means of verbal similarity, and allows them to determine the meaning of passages in 2Corinthians» (p. 34) – metodo considerato improprio.

[74] C.K. BARRETT, *The Second*, 6-7. Il pensiero di Barrett riguardo agli oppositori di Paolo nella *2Corinti* è esaminato e sintetizzato da L.J. SUMNEY, *Identifying*, 26-31.

[75] Di questo parere sarà anche J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 817: «The intruders were Palestinian Judaizers. In Corinth they developed links with the "spirit-people", who had previously created problems for Paul».

[76] C.K. BARRETT, *The Second*, 40; C.K. BARRETT, «Paul's», 251.

[77] C.K. BARRETT, *The Second*, 7.

J.L. Sumney (1990)[78]

Che meglio di tutti esamina gli oppositori di Paolo a Corinto, ritiene che le divergenze sull'identità di costoro[79] pongano anzitutto un problema di metodo nell'interpretazione della *2Corinti*. Come è possibile, si chiede Sumney, che essi siano «giudaizzanti» (Baur, Oostendorp[80], Barrett, Gunther, Lüdemann[81]), anzi «gnostici» (Schmithals), anzi «uomini divini» (Georgi, Friedrich[82]), anzi «pneumatici» o «spirituali» (Käsemann)? Perché queste opinioni o ipotesi di ricostruzione delle visite di Paolo, dell'identità dei suoi antagonisti e del numero delle lettere[83] sono così diverse e contrapposte tra loro? Per Sumney, ciò è dovuto ad un metodo[84] non rigoroso d'interpretazione dei testi e dei dati da essi ricavabili. I principi di una ricerca corretta comprendono la valutazione attenta almeno (1) degli aspetti implicanti una ricostruzione storica; (2) degli aspetti implicanti l'uso di fonti diverse dal testo primario, che nel nostro caso è soltanto 2Cor 10-13; (3) degli aspetti implicanti la valutazione di passi significativi all'interno del testo primario.

[78] L.J. SUMNEY, *Identifying*.

[79] J.J. GUNTHER, *Paul's*, 1, cataloga non meno di 13 differenti proposte d'identificazione di costoro, mentre qualche anno più tardi, E.P. SANDERS, «Paul on the Law», 84, ritiene di potere elencare almeno 14 differenti ipotesi sull'identità degli oppositori di Paolo nella *2Corinti*. Per Sanders questo problema «will probably never be resolved to everyone's satisfaction»: L.J. SUMNEY, *Identifying*, 9.

[80] L.J. SUMNEY, *Identifying*, 22-26, esamina il metodo di D.W. OOSTENDORP, *Another Jesus*.

[81] L.J. SUMNEY, *Identifying*, 34-40, sintetizza l'esegesi di G. LÜDEMANN, *Paulus, der Heidenapostel*.

[82] Per L.J. SUMNEY, *Identifying*, 56-61, sia Georgi che Friedrich «begin with the primary text without allowing a historical reconstruction to dominate their interpretation» (p. 60) e fin qui, Sumney è d'accordo. «However, once they isolate a few characteristics of the opponents, they use the construct of Jewish divine-man theology to interpret 2Corinthians. When they use the construct, it dominates their exegesis and, therefore, their identification of the opponents» (*Ibid.*).

[83] Per G. BORNKAMM, «The History», 258-264, la *2Corinti* è composta di cinque lettere, nell'ordine cronologico: (A) 2,14-7,4, meno 6,14-71, passo considerato una interpolazione postpaolina; (B) 10-13, la «lettera tra le lacrime»; (C) 1,1-2,13 più 7,5-16, la lettera di riconciliazione; (D) 8,1-24, una lettera a Corinto concernente la colletta per Gerusalemme; (E) 9,1-15, una lettera circolare all'Acaia circa la colletta. L'ipotesi è basata sulle difficili transizioni da un argomento all'altro, o da una parte all'altra, nella *2Corinti*. Una critica a Bornkamm la fa J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 816: «with many interpreters I do not find that the breaks in chaps. 1-9 involve such a degree of discontinuity as to demand a partition hypothesis». Per Murphy-O'Connor, invece di cinque, le lettere che compongono l'attuale *2Corinti* sono due, in quanto 2Cor 10-13 «cannot be the continuation of chps. 1-9». Tuttavia Murphy-O'Connor ritiene insostenibile la tesi di Bornkamm che identifica 2Cor 10-13 con la lettera tra le lacrime (2Cor 2,4; 7,8) datandola prima di 2Cor 1-9.

[84] N. Dahl è uno dei pochi, secondo L.J. SUMNEY, *Identifying*, 10, a proporre un metodo coerente per studiare storicamente gli oppositori di Paolo a Corinto: N. DAHL, «Paul», 315-335.

Un'attenzione particolare merita anzitutto una categorizzazione esatta del contesto, che può essere polemico, apologetico, didattico, esortativo, convenzionale, ma ancora di più può proporre affermazioni esplicite, dottrinali, semplici allusioni, aspettative. Sumney vuole arrivare a conclusioni minimaliste ma certe: l'unica fonte valida e sufficiente per costruire un contesto è costituita dal materiale contemporaneo. Cautela è necessaria perciò nell'uso di testi estranei, anche se appartenessero sicuramente allo stesso autore. L'autorità probante l'ha il solo documento «individuale»[85] in esame, che Sumney considera testo primario. Un parallelo è probante però se la medesima parola o espressione ha lo stesso significato in due documenti diversi. Tornando dopo queste premesse all'identificazione degli oppositori di Paolo nella *2Corinti*, Sumney ritiene che essa debba dipendere dall'esame attento ed esclusivo di questa lettera. Fatto il suo lavoro, Sumney conclude che gli opponenti o avversari di Paolo possono essere riconosciuti come «pneumatici»[86]. Sarebbero almeno tre gli argomenti principali a favore di questa ipotesi nel dibattito che si svolge in 2Cor 10-13: (1) «the appropriate way of life for apostles», (2) «the proper manifestation of the Spirit in apostles» e (3) «pay for apostles». È però «the Spirit-inspired way of life of apostles» il «central issue», in quanto i problemi scaturiscono da un disaccordo tra Paolo e i suoi rivali «over the way that the Spirit operates in apostles' lives» (p. 177). Per questo motivo Sumney conclude che «the evidence» in 2Cor 10-13, «shows that Paul's opponents are pneumatics» (p. 179)[87].

In sintesi[88] gli oppositori di Paolo sono stati considerati con sfumature diverse, «giudaizzanti» da F.C. Baur (fin dal 1831), D. Oo-

[85] L.J. SUMNEY, *Identifying*, 188: «What is a valid procedure for identifying parallels? [...] It became clear that letters must be interpreted individually».

[86] L.J. SUMNEY, *Identifying*, 190: «The opponents of chs. 10-13 focus their attention on the question of legitimate apostleship. The central issue concerns the proper manifestation of the Spirit in apostles' lives. [...] The opponents contend that apostles should have imposing and forceful personalities, lead glorious lives, and be impressive speakers. They regard the Spirit as the source of their demeanor. The Spirit thus legitimate their apostolic status and gives them special rights – including the rights to receive pay and to control the life of the congregation. Since the Spirit is the source of their way of life and their claim to apostolic status, *the opponents of 10-13 may be called Pneumatics*».

[87] L.J. SUMNEY, *Identifying*, 238, n. 238, aggiunge, coerentemente con il metodo d'evitare paralleli esterni (non contemporanei, p. 188) alla *2Corinti*, che soltanto dei dati provenienti da questa lettera devono determinare che cosa significhi «pneumatici». Informazioni derivabili da altre lettere (o anche dalla *1Corinti*?) non necessariamente contribuiscono a chiarire l'identità dei rivali di Paolo soprattutto in 2Cor 10-13, che Sumney ritiene una lettera a sé.

[88] Questa sintesi è da L.J. SUMNEY, *Identifying*, 15-61.

stendorp, Ch. Barrett, J. Gunther, e da G. Lüdemann; «gnostici» da W. Schmithals; «uomini divini» da D. Georgi e da G. Friedrich[89]; «pneumatici» da E. Käsemann e Sumney. Questi e altri interpreti più recenti hanno distinto opposizione e oppositori nella *1* e nella *2Corinti*. Già la divergenza tra queste ricostruzioni della loro identità in 2Cor 10-13 evidenzia la mancanza di argomenti decisivi a favore dell'una o dell'altra[90] ipotesi. Dal nostro punto di vista resta da indagare se questi oppositori o avversari di Paolo abbiano a che vedere, o meglio siano identificabili con i «forti», nel loro rapporto con i «deboli» e con Paolo, sia nella *1* che nella *2Corinti*.

2. Ironica parodia di sé

L'intento di 2Cor 10-13 è esortativo[91], ma il tono è spesso polemico e apologetico. Paolo richiama con energia la comunità all'obbedienza (10,6: ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή), e l'accento cade sulla rivendicazione del suo ruolo[92] (ἐξουσία: 2Cor 10,8 e 13,10). Questo compito di apostolo è fortemente minacciato da alcuni che gl'imputano di mancare delle caratteristiche essenziali per essere un autentico missionario di un Cristo che è Signore risorto.

Forti oppositori del suo ministero muovono a Paolo l'accusa che egli stia camminando «secondo la carne»[93] (2Cor 10,2), nella visibile debolezza di un'esistenza in cui è possibile il peccato[94], e non «secondo lo Spirito»; essi invece sono «di Cristo» (2Cor 10,7), i «servitori di Cristo» (2Cor 11,23), gli «apostoli di Cristo» (2Cor 11,13), gli «operai» della missione (2Cor 11,13) e i «servitori della giustizia» (2Cor 11,15). Per costoro i «segni distintivi» di un apostolo (2Cor 12,12) sono i fenomeni o carismi straordinari dello Spirito (2Cor 12,1ss), come opere di potenza divina (2Cor 12,12).

[89] G. FRIEDRICH, «Die Gegner».

[90] È l'opinione di B. RIGAUX, *Saint Paul*, 157 e di P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 39. D'accordo con Rossano, «si può ritenere certo soltanto ciò che risulta dal testo» (p. 34).

[91] L'intera pericope 2Cor 10-13 sembra un'esortazione alla chiesa di Corinto della quale fanno parte persone ostili alla predicazione e alla persona di Paolo.

[92] Così G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 232.

[93] Per P. SIBER, *Mit Christus*, 170, gli oppositori di Paolo si vantano «secondo la carne» e perciò sono essi che non possono essere «spirituali» come pretendono (2Cor 11,20). La stessa evocazione della «carne» suggerisce che neppure Paolo è «spirituale», cf. R. BULTMANN, *Der zweite*, 186.

[94] R. PENNA, «Seconda», 114.

Paolo invece non appare che un debole predicatore, dalla parola oscura e incoerente (2Cor 10,10-11), per cui non è degno d'essere «servitore di Cristo» (2Cor 10,12-16)[95].

Dal punto di vista di Paolo, al contrario, sono i suoi rivali a fare affidamento su sé stessi (2Cor 10,12), predicando un Gesù diverso da quello vero che è il crocifisso, o testimoniando un altro vangelo (2Cor 11,4). Costoro si credono «superapostoli» (2Cor 11,5), mentre non sono che «pseudapostoli», fraudolenti, solo mascherati da apostoli di Cristo (2Cor 11,13) o da servitori del vangelo. Sono degli intrusi (2Cor 10,12-16), servitori di Satana (2Cor 11,14-15), arroganti davanti ai quali i credenti in Cristo sono diventati come pecore mansuete che li sopportano o persino li venerano (2Cor 11,19-20).

Come si nota da queste citazioni, Paolo contrasta con altrettanta violenza i suoi avversari, ma lo fa avendo adottato il ruolo del folle. In realtà egli considera i suoi avversari i veri stolti, in quanto si riferiscono ad un vangelo altro da quello vero. Comunque in 2Cor 11,1 Paolo confessa di recitare la sua parte: «Oh, se poteste sopportare un po' di follia (ἀφροσύνης) da parte mia!». Insisterà ancora su questo punto in 2Cor 11,17.23, e in 2Cor 11,21 assocerà la sua ἀτιμία, il «disprezzo» che prova per sé stesso, alla propria ἀφροσύνη e alla debolezza: ὡς ὅτι ἡμεῖς ἠσθενήκαμεν, «come fummo deboli!». Che qui si tratti d'ironia, e insieme di una finta parodia di sé nell'autoaccusa di essere «stolto» e «debole», lo si capisce dal tono generale, ma soprattutto dalla sicurezza con cui tratta i suoi avversari, falsi servitori di Cristo mascherati da apostoli, mentre in lui si ravvisano tutti i segni dell'apostolo autentico (2Cor 12,12). Paolo si cala nei panni dello «stolto» solo per dire quanto non direbbe adoperando i freni della razionalità o del calcolo delle conseguenze. Parodiando sé stesso come pazzo può riuscire più sopportabile ai suoi interlocutori, «sapienti come sono!» (2Cor 11,19), almeno per il tempo necessario ad incuriosirli e farsi leggere o ascoltare per quel che ha da dire.

In 2Cor 11,16 Paolo dice di tentare di togliersi la maschera – μή τίς με δόξῃ ἄφρονα εἶναι, «nessuno mi consideri come un pazzo» – con cui però continua di fatto a recitare a favore di chi lo accusa di non sapere neppure parlare come un apostolo. Lo fa questa volta per attrarre l'attenzione su sé, e non sul Signore: «quello che dico,

[95] C. Forbes, «Comparison», 1-30.

non lo dico secondo il Signore ma come in pazzia» (2Cor 11,17). La «pazzia» gli permette di fare del sarcasmo verso i membri della debole chiesa di Corinto, che sopportano ormai passivamente[96] degli arroganti, dei padroni sfruttatori e violenti, forti contro di loro (2Cor 11,20), dimenticandosi in tal modo di chi, come Paolo, apostolo di Gesù Cristo (1Cor 1,1; 2Cor 1,1) e loro padre e madre (1Cor 4,15), sarebbe un «meschino»: «Lo dico con vergogna», ὡς ὅτι ἡμεῖς ἠσθενήκαμεν, «come siamo stati deboli!» (2Cor 11,21).

Parlando da stolto Paolo può affrontare orgogliosamente gli avversari nel loro stesso vanto: sono essi ebrei? israeliti? della stirpe di Abramo (2Cor 11,22), diaconi di Cristo? «Sto per dire una pazzia» (παραφρονῶν λαλῶ), io lo sono più di loro» (2Cor 11,23). Per mostrare quanto lui sia più di altri il «diacono», Paolo inizia un lungo elenco di debolezze che sono in realtà le sue fatiche, prigionie, percosse subite, pericoli di morte, flagellazioni, lapidazioni, naufragi, rischi d'ogni tipo e ovunque, veglie senza numero, fame e sete, frequenti digiuni, freddo e nudità, e, oltre a questo, la preoccupazione per tutte le chiese (2Cor 11,23-28). Più che debolezze morali queste però sono medaglie sul campo della missione. Ma che egli consideri queste ferite dell'apostolo di Cristo le sue più vere «debolezze», di cui può sempre vantarsi anziché arrossirne, lo confermerà con un elenco simile in 2Cor 12,10, non senza aver prima categorizzato la propria «debolezza» anche come un intimo, intenso quanto voluto interessamento per gli altri: τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ; «chi è debole, che anch'io non lo sia?» (2Cor 11,29). La vera debolezza di Paolo consiste nel farsi, come Cristo, povero (2Cor 8,9) con i poveri e tutto a tutti. Per il valore che propriamente ha questo farsi debole Paolo può vantarsi sinceramente d'essere più «diacono» e fisicamente più simile a Cristo crocifisso (2Cor 13,4). Parlando da stolto – o da vero sapiente? – Paolo può allora confessare che se è necessario vantarsi per superare i suoi avversari, «mi vanterò delle cose della mia debolezza» (2Cor 11,30).

Questa strana parodia di sé come falso debole e più falso folle non impedisce a Paolo di ricordare ai corinzi le visioni e le rivelazioni da lui ricevute quattordici anni prima, e le parole udite personalmente dal Signore in paradiso (2Cor 12,1-4). Di questo Paolo celestiale egli, che ora è soltanto un apostolo debole, si vanta, ma

[96] Per D. GEORGI, *Die Gegner*, 23, tanto in 2Cor 2,14-7,4 che in 10-13 Paolo lotta contro un'alleanza venutasi a creare tra la chiesa di Corinto e agitatori in essa operanti.

con sobrietà, distinguendo ciò che più gli è proprio: «di me invece non mi vanterò fuorché delle mie debolezze» (2Cor 12,5). Come vero «apostolo» Paolo pretende di perdere il confronto con i suoi avversari. Vuole che chi arbitra il conflitto tra loro e lui lo veda debole, per scorgere meglio il potere non suo ma di Dio che in lui è all'opera[97]. Non sarebbe però davvero insensato, οὐκ ἔσομαι ἄφρων, se si vantasse di visioni e rivelazioni, reali quanto la sua debolezza.

Leggendo «a specchio» queste affermazioni si potrebbe ipotizzare che i rivali di Paolo considerino proprio queste esperienze straordinarie le più utili per accertare l'autenticità di un apostolo[98]. Per Paolo è però la sua debolezza, quella che è visibile nella lunga serie di prove dipendenti dallo svolgimento della sua missione, la verifica migliore del suo *status* apostolico[99]. Per questo insiste confessando ancora d'essere misteriosamente stato ferito nel vivo della carne: ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, «mi è stata messa una spina nella carne» (2Cor 12,7) ma aggiunge che, in una rivelazione, il Signore stesso gli ha parlato del valore di questo tipo di debolezze (2Cor 12,9). Ci sembra sia questa la ragione più convincente per la quale ora Paolo è libero di relativizzarsi nel duplice ruolo di «folle» e di «debole» – come del resto ha già fatto in 1Cor 1-4 – e di vantarsi e compiacersi delle critiche e insieme degli oltraggi (2Cor 12,9-10) che dinanzi alla debole chiesa di Corinto dovrebbero squalificarlo come apostolo; quindi come comunicatore del vangelo e come credente onesto in Cristo.

Anziché essere riconosciuto e sostenuto (συνίστασθαι) dalla chiesa come apostolo egli, che pure si considera un «nulla», è stato costretto a esibire persino le sue armi spirituali e potenti (2Cor 10,4-5) per misurarsi a distanza con «superapostoli» che gli stanno facendo guerra per distruggerne l'immagine. I veri segni, τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου, che sono anche gli strumenti apostolici più efficaci, consistono «in una capacità di sopportare tutto, ma anche nei prodigi e nelle opere di potenza»[100] (2Cor 12,12). In 2Cor 12,11 Paolo ha appena smesso il ruolo di folle e dal tono polemico e apologetico ora passa ad uno più riconciliante: Γέγονα ἄφρων, ὑμεῖς με ἠναγκάσατε, «sono diventato pazzo; ma siete voi che mi ci

[97] Con R. BULTMANN, *The Second*, 223-224.
[98] L.J. SUMNEY, *Identifying*, 174.
[99] Con V. P. FURNISH, *IICorinthians*, 546.
[100] Solo per quest'ultima frase: CEI 2496. P. ROSSANO, «Lettere», 415, traduce: «i segni dell'apostolo, li avete veduti in opera in mezzo a voi, in una pazienza a tutta prova, con miracoli, prodigi e portenti».

avete costretto». Egli ha dovuto prendersi cura di sé stesso e non ha trovato modo migliore per farlo che parodiandosi perché ha temuto che «superapostoli» ai quali egli non si sente in nulla inferiore (2Cor 11,5; 12,11) siano di fatto già riusciti a convincere la comunità che egli non è «apostolo».

In 2Cor 10-13 il confronto è dunque duro e a tratti intimidatorio, anche se si alterna con la tenerezza d'un padre[101] che pensa al bene dei figli (2Cor 12,14-15; 1Cor 4,15)[102]. In 2Cor 13,11 Paolo invita ancora ad incoraggiarsi vicendevolmente, rivolgendosi ai corinzi con il «voi»[103] e in tono amichevole – χαίρετε, καταρτίζεσθε, παρακαλεῖσθε. È da escludersi perciò che in 2Cor 10-13 egli miri ad una rottura con la sua chiesa; piuttosto intende riconciliarsi con essa. Nel suo seno esistono però «terze persone» ostili al «vangelo» e che fanno guerra a Paolo. In 2Cor 10-12[104] soprattutto s'intreccia-

[101] Per J.W. McCant, «Second», 19, «Paul writes *only* to the Corinthians as a pastor and nowhere suggests he has «opponents». The Corinthians who oppose him are his brothers and sisters as Paul makes clear».

[102] In 2Cor 12,19, egli scopre la sua più personale intenzione nello scrivere; tenta però, esprimendosi con affetto, di correggere l'impressione che i suoi interlocutori hanno avuto leggendolo: che egli si stesse difendendo – cosa disdicevole in un apostolo. «Certo, potete aver pensato che stiamo facendo la nostra apologia (ἀπολογούμεθα) davanti a voi. Parliamo davanti a Dio, in Cristo, e tutto, o carissimi, per la vostra edificazione», cf. P. Rossano, «Lettere», 416. Per J.W. McCant, «Second», 25, «Paul's declaration in 12:19 can hardly be «rhetorical protective ointment» as Danker claims. As a declarative statement v. 19a is diatribe style while v. 19c is a *correction* and sandwiched between them (v. 19b Paul insinuates «You are wrong». Verse 19b reiterates *verbatim* the words in 2:17 – «I am speaking in the sight of God in Christ»; F.W. Danker, *IICorinthians*, 204.

[103] Il «noi» in 2Cor 10-13 è più difficile da identificare, in quanto con tale pronome Paolo può tanto associarsi con i suoi lettori che con collaboratori, apostoli come lui (per es., in 1Cor 4,9-10). Del resto, per indicare i suoi lettori, e quindi la chiesa, Paolo sovente usa il «voi» (2Cor 11,7; 12,11; 13,7.9 in cui usa il nominativo ὑμεῖς; 2Cor 10,1.9.14; 11,2.6.9.11.20; 12,14.15.16.17.18.20.21; 13,1.3.4.7.12 in cui usa l'accusativo ὑμᾶς; in 2Cor 10,6.8.13.14.15.16; 11,3.8; 12,11.13.14.15.19; 13,9.11.13, in cui usa il genitivo ὑμῶν, che è anche l'ultima parola di 2Cor; in 2Cor 10,1.15; 11,7.9; 12,12.19.20; 13,3.5 usa il dativo ὑμῖν).

[104] H.D. Betz, «Paul's», 2-11, ritiene che Paolo, difendendosi in 2Cor 10-13, non usa tecniche proprie di una «rhetorical apology», ma che 2Cor 10-13 è «apology», anzi, «parody» più filosofica ed epidittica che forense o giudiziale. Per Betz, Paolo considera l'apologia, e in generale la retorica forense, incompatibile con la proclamazione del vangelo (1Cor 1-2). J.R. Levison, «Did the Spirit», 36, argomenta che «although Paul rejects rhetoric, he utilizes it unreservedly». Più avanti (p. 40) asserisce più chiaramente: «Paul appears to disclaim rhetorical eloquence while at the same writing with considerable rhetorical skill. This communicates that, although he appears to reject rhetoric, he is in fact a masterful proponent of rhetoric». A commento di queste posizioni, J.W. McCant, «Second», 3, ricorda che «Greek philosophers, including Plato, reject *apologia* because *apologia* is rhetoric and rhetoric is the *métier* of the rhetorician and sophist». Una tesi di McCant è che tutta la *2Corinti*, lettera che ha una sua unità letteraria, «integrity» (p. 12s), è «parodic apology». «Second Corinthians assumes the *form* of judicial rhetoric but Paul is not defending himself. Parody transforms *apologia* so that the discourse becomes ἔλεγχος and performs more like invective epideictic than forensic rhetoric» (p. 27).

no critiche a Paolo, riportate e valutate per noi da lui stesso, e sue apologie in un'ironica parodia di sé mascherato da pazzo ma non da imputato tremante dinanzi alle gravi calunnie[105], né come uno che dubiti delle proprie credenziali di diacono di Cristo. Ha mostrato non paura ma orgoglio e ironia, vantandosi non per i successi, ma di quei segni che i suoi avversari considerano insuccessi. Ha utilizzato tecniche retoriche, espressive, di persuasione, come appunto l'ironia e il sarcasmo, l'antitesi e altre armi letterarie, senza vergogna[106] per essere stato bocciato all'esame di apostolo[107]. Ha ordinato le proprie idee nello scrivere emotivamente perché, in qualità di apostolo, – debole sì, ma di una debolezza che gli deriva dalla parola della croce che egli ha annunziato[108], – egli venga nuovamente accettato da una chiesa troppo remissiva dinanzi a forti teologi o presuntuosi pedagoghi.

3. Unità teologica della lettera

L'autodifesa di Paolo, per quanto paradossale e parodica, non consiste in un disquisire sciocco. Paolo è tutt'altro che un buon idiota. È un apostolo di Cristo. Dietro al suo vanto c'è un'ironia sarcastica, diretta a smantellare l'orgoglio di compiaciuti sapienti e forti intrusi a Corinto. Nel suo sfacciato compiacersi delle proprie «debolezze» Paolo mostra a costoro e alla comunità intera la sua legittimità apostolica per l'integrità del suo vangelo. Difende e ripropone a tutti i suoi lettori l'unità in Cristo tra due eventi opposti: croce e morte per ἀσθένεια e risurrezione e vita per δύναμις di Dio.

[105] Per J.W. McCant, «Second», 25, Paolo «will not present a defense to the Corinthian church because he does not recognize the community as a judicial body with jurisdiction over him». McCant aveva appena citato 1Cor 4,3-5 («quanto a me, poco m'importa di venire giudicato da voi o da un tribunale umano») commentando: «Paul is accountable only to one court and God is the Judge».

[106] Con J.W. McCant, «Second», 27: «This apostle is not a defenseless, whimpering, whining defendant at the mercy of the court. The final words of Paul's parodic *apologia* sound more like a pastor's conclusion of worship service than a defendant battling for his apostolic life».

[107] 1Cor 4,3-5: «A me …poco importa di venire giudicato (ἀνακριθῶ) da voi o da un consesso umano; anzi, io neppure giudico me stesso»: CEI 2456.

[108] Riconoscano i corinzi, oltre questo linguaggio, il vangelo completo di Paolo: che il Signore della gloria fu crocifisso per debolezza ma ora è vivo e forte per potenza di Dio. In 2Cor 10-13 Paolo si presenta come un autentico depositario del vangelo di Cristo vivente, cf. A. Deissmann, *Paulus*, 108 e 109; Gal 2,20. Proprio a causa della inseparabilità di Cristo crocifisso per debolezza e vivente per potenza di Dio, Paolo apprende che anche per lui la δύναμις di Dio non è più separabile dalla ἀσθένεια della croce (A. Schlatter, *Paulus*, 668-677) e viceversa.

Colloca così al posto giusto ogni suo discorso sulla debolezza e sulla forza. Salvaguarda sé stesso come apostolo e perciò anche l'autenticità del suo vangelo proclamato durante le sue due visite precedenti (2Cor 12,14; 13,1) e successivamente per scritto con varie lettere (1Cor 5,9; 16,3; 2Cor 8,7; 10,9-11).

La *2Corinti* appare come «un'unica potente testimonianza che Paolo rende a sé stesso come uomo e come apostolo»[109]. Se unità letteraria esiste in questa lettera, essa deve dipendere dallo scopo per cui Paolo l'ha scritta, che ci sembra quello di riconquistarsi[110] una chiesa debole dinanzi ai forti e forte verso di lui assente, anche se apostolo (2Cor 1,1; 12,12) autorizzato dal Signore (2Cor 10,8; 13,10) e ora bene equipaggiato da Dio[111] e capace di sottomettere chiunque al vangelo.

Al centro delle due lettere ai corinzi, nella forma in cui esse ci sono pervenute «vi è la motivazione dell'autorità apostolica[112] di Paolo», perché la critica della chiesa contro di lui è andata[113] intensificandosi al punto da divenire un attentato al suo incarico. Attraverso testi come 2Cor 4,7ss[114], 6,4ss e 2Cor 11-12 la consapevolezza di Paolo d'essere apostolo diventa una teologia della sofferenza con Cristo. L'esistenza di un apostolo è descritta come quella che scorre dall'ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, l'essere al presente deboli in

[109] Il vero unico tema di questa lettera, pur nella notevole diversità delle sue parti, è «la legittimità del ministero apostolico di Paolo» e l'argomento discusso è «la sua autorità» di vero apostolo. H.D. WENDLAND, *Le Lettere*, 17: «solo nel momento in cui più dura è la lotta [Paolo] apre il suo cuore (soprattutto [nei] capitoli 11 e 12) per conquistare la comunità alla comunione con sé e provare, contro i suoi nemici, la grazia celeste che gli è stata comunicata e che opera efficacemente nella sua debolezza». Wendland considera già 2Cor 3,1-6,10 «una presentazione della grandezza del ministero apostolico nella sua debolezza e sofferenza» (p. 18).

[110] H.D. WENDLAND, *Le Lettere*, 30.

[111] R. PENNA, «Seconda», 114: «Il lavoro apostolico viene paragonato alla serietà e all'impegno di un'esperienza militare; ma le armi usate ricevono la loro potenza da Dio, fonte ultima di ogni vittoria del cristianesimo».

[112] R. PENNA, «Seconda», 114, fa notare come Paolo, pur definendo normalmente l'attività apostolica come diaconia, non esiti a parlare di «potere-autorità» (2Cor 10,8; 13,10) «quando l'indisciplina delle sue comunità lo esige».

[113] H.D. WENDLAND, *Le Lettere*, 19: «durante il tempo che intercorre tra la 1Cor e la 2Cor i rapporti dell'apostolo con la comunità sono stati messi a dura prova».

[114] L'unità letteraria è 4,7-14 all'interno di una pericope maggiore costituita da 4,7-5,10, per V. P. FURNISH, *IICorinthians*, 252s e 277s. Furnish suggerisce che in 2Cor 4,7-5,10 Paolo è interessato «to counteract misunderstandings and complaints about his own apostolic service» (p. 277). Almeno per 2Cor 4,7-15, L.J. SUMNEY, *Identifying*, 134 suggerisce: «this subsection is apologetic. Its main point is that ministers of this great gospel are weak in order to show that the power of the gospel comes from God»; su questa affermazione si legga anche C.K. BARRETT, *The Second*, 137-138. Per Sumney, in 4,7ss Paolo sostiene che «a glorious life is not part of sufficiency for apostleship».

Cristo, allo ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ, alla vita con Cristo, dopo la morte e la risurrezione (2Cor 13,4).

Debolezze, dolori, preoccupazioni, persecuzioni senza numero sono le ferite ancora aperte o già cicatrizzate che distinguono come «segni» caratteristici il vero apostolo dal falso: infatti «la potenza di Cristo è tale nella debolezza del servo di Cristo»[115]. La debolezza serve nell'apostolo per rivelare la vera natura della potenza di Dio. Di questo enunciato Paolo fa la legge fondamentale della sua esistenza missionaria, per cui «la teologia della sofferenza» o della debolezza del crocifisso[116] è il collante delle «tre parti principali» della *2Corinti*[117].

Questa *theologia crucis* si decifra però con la certezza che la tribolazione terrena produce gloria eterna (2Cor 4,17). Il paradosso si dissolverà nella vita futura. Ciò che Paolo ha affermato in 2Cor 5,1-17 sulla trasformazione escatologica e sulla definitiva riunificazione con il Signore è ancora in sintonia con l'annuncio della risurrezione che chiude la *1Corinti*. È nella risurrezione finale che si risolve l'attuale e reale contraddizione tra morte e vita.

In conclusione riteniamo che questa soluzione, corrispondente ad una riproposta del vangelo completo nelle sue due polarità opposte, della croce e morte di Gesù uomo come Adamo e della sua risurrezione a Signore vivente come Dio, valga come una chiave necessaria per l'interpretazione dell'antitesi «debole:forte» e di tutta la corrispondenza con i corinzi. Lo scopo di questi scritti ci pare uno solo, teologico; anche se è descrivibile come apostolico, cristologico ed escatologico.

4. Lessico della coppia

Come già si è verificato nella *1Corinti*, anche in questa seconda lettera l'uno o l'altro termine della coppia «debolezza:potenza» ha

[115] H.D. WENDLAND, *Le Lettere*, 25. Per L. CERFAUX, «L'antinomie paulinienne», 465, nella sua consapevolezza di apostolo, Paolo può essersi ispirato alla vocazione profetica di «servitori di Dio» nell'AT. «Le contrast entre la force de Dieu et la faiblesse des créatures appartient évidemment à l'Ancien Testament et très spécialement aux prophètes (Isaïe, Jéremie, Ezechiel)».

[116] Per E. FUCHS, «La faiblesse», 231-255, Paolo ricusa «une théologie glorieuse de la resurrection» o «une théologie de la gloire» (p. 252). Lo dimostrerebbe la stessa struttura letteraria di 2Cor 10-13, di cui sarebbero tre le linee portanti: «la glorification, la faiblesse et les critères de l'apostolat véritable» (p. 244).

[117] H.D. WENDLAND, *Le Lettere*, 25: le parti principali della *2Corinti* sono, nell'ordine: (1) l'apologia del ministero apostolico (2Cor 2,14ss); (2) la lettera delle lacrime (2Cor 10-13); (3) la lettera della riconciliazione (2Cor 1,3ss).

contatti con aggettivi, sostantivi o verbi somiglianti, sparsi dall'inizio (2Cor 1,18: δύναμις) alla fine (2Cor 13,8: οὐ γὰρ δυνάμεθα). Esaminare questo ricco materiale ci è necessario per capire meglio la coppia presente sotto distinte forme letterarie in 2Cor 10,10; 12,9-10; 13,3-4.9.

5. Debolezza apostolica (2Cor 1,8)

Già nell'esordio (2Cor 1,3-11)[118], che è un preambolo di ringraziamento e di speranza[119], Paolo benedice Dio per ogni conforto ricevuto insieme a innumerevoli tribolazioni e spiega perché ha modificato il suo progetto di viaggio. Al v. 8 illustra una di queste tribolazioni, una pesante prova alla quale è stato esposto di recente e da cui è sostanzialmente scampato: «Non vogliamo infatti che ignoriate, o fratelli, la nostra tribolazione, quella sopravvenuta nell'Asia: siamo stati vessati oltre misura, al di là della forza (καθ'ὑπερβολὴν ὑπὲρ δύναμιν ἐβαρήθημεν), sì da disperare persino della vita».

Plummer commenta questo versetto ricordando che maestri e *leader* solitamente insistono sulle proprie glorie o successi, mentre Paolo qui racconta le sue sofferenze (2Cor 12,5.9.10). Qualunque sia stata la sua θλίψις, l'espressione con cui qui la qualifica fa pensare ad un rischio mortale da cui solo la potenza di Dio può averlo liberato.

La δύναμις è qui però quella di Paolo, la sua forza di resistenza fisica e psichica vessata da una delle numerose prove che egli elencherà in 2Cor 11,23ss. Non è chiaro se καθ'ὑπερβολήν qualifichi ὑπὲρ δύναμιν oppure ἐβαρήθημεν, restando il greco anfibolo[120]. Alcuni codici (E K L) tentano di risolvere questa ambiguità spostando ὑπὲρ δύναμιν dopo il verbo ἐβαρήθημεν[121]: dalla tribolazione Paolo è stato oppresso oltre la sua resistenza fisica. Uno scampato pericolo di morte, occorsogli in Asia in qualità di apostolo di Cristo, l'ha *indebolito* gravemente in senso tanto fisico quanto psicolo-

[118] P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 171.

[119] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 6.

[120] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 17.

[121] Questo verbo, βαρέω, Paolo lo userà ancora in 2Cor 5,4 per descrivere la pesante situazione attuale, prima di morire: καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι. Il sostantivo «peso», nel sintagma βάρος δόξης, indica invece, in 4,17 la quantità smisurata di eterna gloria che attende chi ora soffre come Paolo e come «noi». In 2Cor 10,10, l'aggettivo «pesante» è un'accusa e indica le forti e minacciose lettere che Paolo avrebbe scritto: βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί.

gico. Ora però egli può riflettere con distanza emotiva sull'accaduto e scoprirne la finalità teologica: perché non si fidi più di sé ma di Dio che risuscita i morti. La menzione della risurrezione equivale ad una menzione della potenza di Dio che sostiene l'apostolo nelle situazioni più difficili di debolezza. Con questa esperienza Paolo conforta ed evangelizza i suoi interlocutori mentre chiarisce alla chiesa di Corinto e agli avversari il tipo di debolezza che lui subisce nei suoi viaggi missionari.

6. Potenza di Dio e debolezza di Paolo (2Cor 4,7)

In 2Cor 1,8 Paolo ha usato il termine ὑπερβολή in modo ambiguo: non si sa se per qualificare la pesantezza della prova mortale subita in Asia o la sua debolezza, vale a dire il suo limite di resistenza fisica, cioè la sua δύναμις o energia apostolica. Nel suo significato primo, di esagerazione o eccesso, ὑπερβολή esprime in 2Cor 4,7 che la potenza è «di Dio», e non proviene da Paolo stesso, anche se nell'apostolo essa abita come in uno spazio ben definito: «Ma questo tesoro lo abbiamo in vasi di creta, affinché l'eccellenza[122] della potenza sia di Dio (ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ) e non da noi».

Il contesto di questa apparente opposizione tra «noi», in cui Paolo che scrive è inserito, e «la potenza di Dio» è costituito dalla pericope 2Cor 4,7-5,10, che riferisce di tribolazioni e speranze degli apostoli[123], e soprattutto del loro rapporto con Cristo crocifisso e vivente[124], similmente a quanto verrà ripetuto, con un più immediato riferimento autobiografico, in 2Cor 12,9[125]. Già però tutta la pericope attorno a 2Cor 4,7 risponde[126] a chi interpreta

[122] O «la straordinarietà», cf. P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 193. A. PLUMMER, *IICorinthians*, 123, parafrasa: «the excellence of power which we exhibit is God's gift, and does not emanate from us».

[123] P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 192.

[124] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 821, è d'accordo con V. P. FURNISH, *IICorinthians*, 288: «an interpretation of the *curriculum vitae Pauli* as the *curriculum mortis et vitae Christi*».

[125] Si noti l'associazione di questo versetto a 2Cor 12,9 in CLCTL-2, THEODORICUS EPTERNACENSIS (dubium), *Octo lectiones in festo s. Hildegardis lectio* 4, linea 10: «Quia uero uasa figuli probat fornax et uirtus in infirmitate perficitur, continuos quidem dolores languorum sepe paciebatur, | sed de his tamen cum apostolo forcior et potens efficiebatur».

[126] Ne è convinto J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 821: «Paul's opponents interpreted his trials and tribulations as contradicting his claim to be an apostle».

prove e tribolazioni di Paolo[127] come palese contraddizione del suo titolo di «apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio» (2Cor 1,1; 12,12).

Come è possibile che tanta fragilità apostolica possa contenere altrettanta potenza salvifica di Dio? Già in 2Cor 4,7-15 Paolo adombra una risposta che meglio sarà formulata in 2Cor 13,4: sia la morte di croce «per debolezza» che la vita nuova «per potenza di Dio» sono presenti nella sua persona, con la quale Gesù stesso si manifesta nei due modi estremi. Quel che qui è offerto al lettore è per qualche autore «an interpretation of the *curriculum vitae Pauli* as the *curriculum mortis et vitae Iesu*»[128].

Tema evidente in 2Cor 4,7[129] è la fragilità dei recipienti[130] di un «tesoro» – probabilmente il «vangelo della gloria di Cristo» del v. 4 – che corrisponde alla «parola della croce», quella con cui Paolo ha annunciato ai corinzi giudei e greci il messia crocifisso, potenza e sapienza di Dio per la salvezza di chiunque crede (1Cor 1,18; Rm 1,16). Il testo di 2Cor 4,7 è immediatamente connesso a 2Cor 4,11-12, dove compare una lista dei patimenti che richiama la sezione della prima lettera, 1Cor 4,9-13. La pericope 2Cor 4,7 è anche una risposta indiretta a chi è ostile a Paolo[131], critica il suo modo di essere apostolo o lo rifiuta come padre: la sofferenza subita[132] nel corso della missione è una feconda partecipazione[133] personale alla croce di Cristo. Dalla morte di Paolo deriva la vita della chiesa di Corinto, perché egli è un vero apostolo anche se la sua opera è evidentemente sproporzionata rispetto alle sue forze[134].

[127] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 821.

[128] V. P. FURNISH, *IICorinthians*, 288.

[129] Non si registrano problemi testuali di rilievo né sulle singole parole né nel loro ordine di comparsa in questo versetto, come può dedursi da *GNT*, 629 e da *TCGNT*, 578-579.

[130] Per possibili contatti di questa espressione con l'AT, cf. Lam 4,2; Sal 31,13; 4Esdra 4,11; 7,88ss; Ger 19,11; Is 30,14. Anche Gal 4,13s (debolezza fisica, malattia, ma legata alla missione) può considerarsi un parallelo di 2Cor 4,7.

[131] Di oppositori come «falsi apostoli» rintracciabili anche in 2Cor 4,7, parla J.-F. COLLANGE, *Enigmes*, 320-325.

[132] W. SCHMITHALS, *The Office*, 47-49, commentando 2Cor 4,7-11, ritiene che la necessità della sofferenza per la salvezza è un'idea fondamentale nella teologia paolina. La stessa sofferenza dell'apostolo è prerequisito per il successo della sua predicazione

[133] Per R.C. TANNEHILL, *Dying*, 84, nel testo di 2Cor 4,7-14 Paolo interpreta la propria sofferenza in termini di partecipazione alla morte e risurrezione di Cristo.

[134] E-B. ALLO, *Seconde*, 113: «si disproportionnée avec la faiblesse de ses capacités à l'œuvre pour laquelle Dieu s'en sert comme d'un instrument».

6.1. Esegesi di 2Cor 4,7

Il soggetto plurale dell'indicativo presente del verbo «avere», Ἔχομεν, con cui Paolo inizia: «noi abbiamo», chiama in causa coloro che esercitano la «diaconia» (2Cor 4,1)[135] della «nuova alleanza» e non si perdono d'animo[136]. Tra loro c'è Paolo. Non è solo[137].

Un parallelo di 2Cor 4,7 è, come notato sopra, 1Cor 4,10, dove gli «apostoli», inclusi come ora nel «noi» da Paolo, sono deboli servitori di Cristo e «senza onore». Tuttavia Paolo si considera collaboratore della «gloria» e strumento della potenza di Dio, anche se non è direttamente questa potenza il contenuto dei vasi di creta, quanto un «tesoro»[138], qualcosa di prezioso e di noto. In che cosa il tesoro consista non è facile stabilirlo. Non sembra essere né la conoscenza della gloria[139] né il *ministerium evangelii*[140] né la gloria del vangelo[141]. È forse l'insieme di tutte queste cose che tra loro si corrispondono. Più direttamente però il discorso verte sulla persona di Paolo in quanto apostolo[142] o ministro. La sua persona è uno strumento, come lo è un vaso.

6.2. Debolezza strumentale

La δύναμις è inerente al contenuto del vaso e non al contenente, che è l'oggetto Paolo o il suo corpo. I recipienti sono qualificati come ὀστρακίνοις, «di creta», prima ancora che come «vasi». Paolo si qualifica come un terrestre e non ancora uomo celeste. La creta o la terra indica di per sé[143] fragilità o frangibilità. Si frantuma quasi

[135] J.E. BELSER, *Der zweite*, 142: «Indes ist an dem Plural auch im Hinblick auf σκεύεσιν festzuhalten; es sind hier die Inhaber und Träger des apostolischen Dienstes überhaupt gemeint».

[136] D. GEORGI, *Die Gegner*, 244, fa notare che in tutte le liste di sofferenze di Paolo nella *2Corinti* (4,8ss; 6,4ss; 11,23ss; 12,10) tranne in 2Cor 12,10, è incluso il concetto di «diaconia». Quindi la debolezza, quando significa sofferenza, caratterizza il servizio ministeriale.

[137] Paolo ha in mente Timoteo e altri stretti collaboratori: PH. BACHMANN, *Der zweite*, 193.

[138] Sir 1,25: ἐν θησαυροῖς σοφίας παραβολαὶ ἐπιστήμης.

[139] Dal contesto immediato di 2Cor 4,7 risulta che al «tesoro» corrisponde più la luce della conoscenza della gloria di Dio di 2Cor 4,6, che la diaconia paolina di 2Cor 4,1; cf. PH.E. HUGHES, *Paul's*, 135.

[140] G.C.F. HEINRICI, *Der zweite*, 155, cita Calvino.

[141] R. BULTMANN, *Der zweite*, 114.

[142] PH.E. HUGHES, *Paul's*, 137.

[143] M. RISSI, *Studien*, 42: «Es gibt eine Ohnmacht und Wirkungslosigkeit des Predigers, die verursacht ist durch seine eigene Schuld, durch Ungehorsam, Treulosigkeit und Unbußfertigkeit oder auch durch mangelnde Bereitschaft zur Solidarität des Verstehens mit seinen Hörern. So wichtig das alles an seinem Orte ist, Paulus weist uns im 2. Kor auf eine noch tiefere, auf die letzte Not des Predigers, die unaufhebbare Schwäche, in deren willigem Erleiden alle Verheißung echter Vollmacht der Predigt gründet».

mai spontaneamente ma normalmente in conseguenza di urti subiti dall'esterno – come la croce che ha frantumato e ucciso Gesù.

In quanto «di terra» il recipiente[144] apostolo è immagine dell'uomo modellato con impasto d'argilla[145]. Almeno indirettamente, da ὀστρακίνοις è evocato Adamo[146] l'uomo vecchio fatto di terra, che ora è però messo in stretto rapporto con Cristo, l'uomo nuovo, anch'egli tuttavia frantumato come un vaso. Paolo è modellato così dal vasaio creatore, e nulla perciò deve fare per cambiare la sua umile condizione di strumento[147].

Un altro aspetto di un recipiente di terra nel contesto di 2Cor 4,7 è la sua opacità, o mancanza di trasparenza rispetto alla luce menzionata in 2Cor 4,6[148]. Per quanto opaca, però, la creta non solo nasconde[149] il suo contenuto interno ma di questo segnala la presenza come di un «tesoro» da proteggere e conservare. Un vaso o una giara è segno visibile di quanto contiene, distinto ma pronto a versarsi all'esterno e rivelarsi.

Fuori metafora, la creta è il «nostro corpo» (v. 10)[150], la «nostra carne mortale» (v. 11)[151]. Mortale, perché la debolezza dell'apostolo è reale contenitore della *necrosi* dell'uomo Gesù (2Cor 4,10-11)[152], che in Paolo trova un'espressione completa[153], non solo teo-

[144] L'immagine del recipiente di creta esiste anche nella letteratura giudaica, dove illustra soprattutto l'immensa distanza esistente tra vaso e vasaio: cf. 1QH 11,3: «I Praise you, my God, because you have dealt wondrously with (a creature of) dust And have manifested your might through a creature of clay [הגבירה חמר]». La somiglianza tra 2Cor 4,7 e questo passo cresce se si confronta anche 1QM 11,4-5: «Truly the battle is yours and the *power* [הגבורה] is from you! It is not ours [ולוא לנו]».

[145] Cf. Gn 2,7 con Rm 9,21 che, a sua volta, richiama altri passi dell'AT, come Is 29,16; 41,25; 45,9; 64,8, ma anche Gb 10,9; 33,6; Ger 18,4.

[146] Come in 1Cor 15,22.45 o in Rm 5,14.

[147] Quella del «vaso di terracotta» è un'immagine usata anche presso autori ellenistici, stoici soprattutto. M. RISSI, *Studien*, 47, cita anche SENECA, *De providentia* II,1.4.6; FILONE, *De virtutibus* 5, ma riconosce che Paolo ha un altro stile.

[148] Per la 'luce' cf. anche 2Cor 6,14 e 11,14; 1Cor 4,5.

[149] K.H. SCHELKLE, *Der zweite*, 82: «Der Schatz ist in einen unscheinbaren Behälter gelegt, der nicht erkennen läßt, daß er eine Kostbarkeit in sich birgt». Per H. BAUM, *Mut*, 207, il fatto che il contenitore di terra nasconda la potenza di Dio, richiede la fede.

[150] Così già anche A. BARNES, *Second*, 86, e altri prima di lui.

[151] Se σκεῦος è metafora del «corpo», indica anche l'intera personalità umana. «It was the man as a whole, and not in his body in particular, that the divine treasure ...was placed», A. PLUMMER, *IICorinthians*, 127. Già prima di Plummer, altri erano stati della stessa opinione, per es.: H.A.W. MEYER, *2Kor*, 97; A. MAIER, *2Kor*, 89.

[152] H. BAUM, *Mut*, 205, parla di «unabwendbare christologische Ohnmacht des Apostels». La fragilità del contenitore, Paolo, ha per scopo quello di rendere visibile, nella concretezza della storia di uomini fragili, la potenza di Dio che si manifesta in Cristo (p. 206).

[153] M. RISSI, *Studien*, 49: «Νέκρωσις ist der totale Mangel an schöpferischer Potenz». In 1Cor 15,43-44 è il «corpo» che, «seminato in debolezza», «risorge in potenza». Il «corpo» di

rica, a parole, ma esistenziale. La debolezza, intesa come fragilità e opacità, è, fuori metafora, tribolazione e speranza[154] della vita apostolica[155] che inerisce al fisico di Paolo, alle sue condizioni esteriori che non hanno alcunché di trionfale. La sua presenza fragile e opaca è però luogo o strumento di rivelazione[156] della potenza di Dio.

Paolo appare fragile ma solo nel confronto[157] con la potenza di Dio che conserva dentro. D'altro canto, in contrasto con i suoi avversari, egli sta affermando che una sofferta esistenza o «debolezza» come la sua bene si addice al suo essere apostolo[158], anzi ne è una prova[159].

In realtà Paolo parla di «vasi», σκεύεσιν, neutro plurale dativo di σκεῦος, «oggetto di proprietà, cosa, recipiente, utensile». Tutte que-

Paolo è associato all'ἀσθένεια in 2Cor 10,10 e l'ἀσθένεια è associata alla croce di Cristo in 2Cor 13,4. Ancora M. RISSI, *Studien*, 49: «Νέκρωσις ist somit zu definieren als ein unüberbietbares Synonym zu ἀσθένεια, das denn auch in der nächsten Sachparallele zu [2Cor] 4,10, in 13,4 erscheint». Per Rissi, debolezza è l'equivalente di «Todesohnmacht Jesu».

[154] Paolo non è un pessimista né un masochista, ma apostolo di Gesù, un credente (v. 13) altrettanto convinto della risurrezione di Gesù e della propria (v. 14). In base a questa fede, Paolo ha coraggio per accettare la sua debolezza non come una condanna o un castigo di Dio: ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, «ma se anche il nostro uomo esterno si disfa, – ma il nostro interiore si rinnova giorno per giorno» (v. 16). Il sintagma «uomo esteriore», o le «cose visibili», che compaiono subito dopo al v. 18, equivalgono ancora ai «vasi di creta», riconoscibili per la loro fragilità e caducità. A queste realtà, esterne, limitate e destinate a finire marcate da momentanea θλῖψις, «tribolazione» (v. 17), Paolo contrappone uno sguardo sul futuro di «gloria» (v. 17) e su «cose invisibili» eterne (v. 18).

[155] R. BULTMANN, *The Second*, 112, al riguardo suggerisce che l'immagine del vaso enfatizzi la contraddizione «between status and appearance» nel ministero di Paolo. A. PLUMMER, *IICorinthians*, 125-126, ritiene che in 2Cor 4,7 Paolo dica che i predicatori non debbano predicare sé stessi. Secondo L.J. SUMNEY, *Identifying*, 134, in 4,7ss Paolo è polemico contro i suoi oppositori perché egli «continues the discussion of the proper manner of life for apostles. Paul affirms the propriety of weakness and rejects the idea that a powerful presence is evidence that God is with a person».

[156] G. LÜHRMANN, *Das Offenbarungsverständnis*, 66: «Gegenüber seinen Gegnern, die in der Ekstase [...] in ihr begründeten Verkündigung einen Weg sahen, aus Welt und Zeit durch Offenbarung in eine pneumatische ungeschichtliche Existenz zu gelangen, weist Paulus in radikaler Betonung gerade die Geschichtlichkeit die Offenbarung vollzieht». Lührmann in 2Cor 4,7 scorge un conflitto di Paolo contro la visione gnostica ed apocalittica dei suoi lettori (p. 164). Questa posizione di Lührmann è simile a quella di D. GEORGI, *Die Gegner*, 286-289.

[157] A differenza di super-apostoli (2Cor 11,5 e 12,11) o ministri (2Cor 11,15 e 11,23), Paolo può riconoscersi debole senza temere che la sua debolezza ostacoli o sia estranea alla potenza di Dio. Può fidarsi di Dio più che di sé stesso. Infatti, come avvenne nella vita terrena di Gesù, la δύναμις è visibile anche in lui, «perché anche la vita di Gesù sia manifestata nel nostro corpo» (2Cor 4,10).

[158] G. FRIEDRICH, *Amt*, 24.

[159] L.J. SUMNEY, *Identifying*, 138. «According to Paul, weakness is evidence *for*, not against, legitimacy» (p. 140). Applicando la tecnica della lettura «a specchio» per 2Cor 4,7-9 e 6,3-10, Sumney ritiene che gli oppositori di Paolo «believe that apostles' lives should be marked by strength and the ability to evade calamity and rise above human weakness».

ste «cose» indicano naturalmente persone fisiche, e suggeriscono che Paolo ora non parla solo di sé. Questi oggetti, che non sono vuoti, includono gli apostoli di cui ha parlato in 1Cor 4,10, deboli e senza onore. Paolo è un contenitore della nuova alleanza.

Di per sé un «vaso» è un utensile che può essere sacro e profano. Sappiamo che, per il culto[160] nel tempio o nella sinagoga, erano usati diversi arnesi di terra, come ad esempio lampade in terracotta[161]. È possibile che ora Paolo consideri sé stesso[162] come uno strumento adibito al nuovo culto o all'illuminazione[163]. Nell'evocare spesso la Scrittura[164] egli non potrebbe ora paragonarsi, insieme ad apostoli come lui, anche a quelle giare che custodivano i rotoli della Torah? Paolo non è ora una giara del vangelo? Non ci sarebbe del resto nulla di nuovo, dal momento che già il Cristo, nel corso della sua esistenza[165] terrena, è stato il più vero e perfetto recipiente della potenza di Dio[166] che illumina e salva, più della legge, ogni essere umano.

Con l'espressione «in vasi di creta» Paolo evoca nel contesto l'attualità di Gesù morto[167]. L'uomo Paolo è un contenitore della morte di Gesù. Con la sua storia d'apostolo perseguitato e ferito egli rappresenta al vivo il Gesù che è stato soggetto a una morte ingiu-

[160] Lv 6,28; 11,33; 14,5.50; 15,12: vasi di poco conto, impuri che vanno infranti dopo l'uso. Tali vasi possono però contenere anche acqua santa: Nm 5,17. In 2Sam 17,28, i contenitori fatti di terra hanno un uso agricolo. In Pr 26,23 servono come paragone per indicare una persona che dice parole dolci e ha un cuore cattivo. Invece in Es 37,16, gli oggetti per il culto sono d'oro puro.

[161] PH.E. HUGHES, *Paul's*, 135: «the *earthen vessels*... are the small pottery lamps, cheap and fragile, that could be bought in the shops of Corinth»; Hughes cita Thomas Manson (1893-1958).

[162] Come fariseo, è possibile che l'immagine del recipiente di creta possa essergli venuta in mente guardando le giare di terracotta usate per riporvi il rotolo della legge. SCH. BEN-CHORIN, *Paulus*, 50, fa notare: «Dieses Bild [della giara] wird uns heute fasslich, wenn wir die völlig schmucklosen, einfachen Tonkrüge betrachten, in welchen die Schriftrollen vom Toten Meere aufbewahrt wurden».

[163] È possibile che con l'espressione ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν Paolo pensi alle «giare» usate per nascondere la luce delle torce e che furono spezzate ad un segno convenuto dagli uomini di Gedeone, in Gdc 7,19-20?

[164] A. SCHOTTUS, *Adagialia*, 120, cita: «S. Isidorus Pelusiota lib. II Epist. 4: Divinae, inquit, sapientiae opes in sacrosanctis Scripturis habemus vilibus et abiectis atque indoctis verbis et exemplis inclusas. Cf. L. FIRMIANUS, lib. IV, Divin. Institut. cap. 2».

[165] Per J.H. BERNARD, «The Second», 61: «(though St. Paul does not pursue this line of thought here) it is the very principle of the Incarnation that the heavenly is revealed and received through the earthly, for 'the Word became flesh' (St John i.14)».

[166] M. RISSI, *Studien*, 43.51.52.

[167] La teologia della croce e della debolezza, non elimina la teologia della gloria e della δύναμις: M. RISSI, *Studien*, 53.

sta e violenta[168] pur essendo il messia. Usando il plurale però Paolo suggerisce che non solo lui, ma come lui tutti i servitori del vangelo, gli «apostoli», non sono di per sé né nobili né eroi né personaggi brillanti della storia. Basta che siano uomini[169]. Già per questo motivo sono credibili come rappresentanti di Gesù, uomo crocifisso per debolezza. La δύναμις, che ora inabita anche loro come Cristo, appare straordinaria perché non si origina in deboli, frantumabili[170] e persino opachi vasi, lampade o giare di terra – come sono e restano al presente tutti gli apostoli – ma è da Dio e perciò è di Dio.

6.3. *Efficacia della predicazione*

In 2Cor 4,7, considerato nel suo contesto immediato, Paolo suggerisce almeno due cose: che gli apostoli come lui sono credibili proprio per essere deboli e opachi nella loro esistenza, non diversamente però da Gesù crocifisso. D'altra parte questa stessa non brillante loro fragilità è strumentale nel dimostrare che la potenza e sapienza del vangelo sono un fatto «straordinario», come la risurrezione dalla morte alla vita che solo Dio può compiere. La potenza salvifica del vangelo non è una capacità razionale e persuasiva della parola di Paolo. È δύναμις di Dio.

All'ὑπερβολή della potenza di Dio non è estraneo il ricordo delle δυνάμεις, i fatti straordinari[171] che potrebbero essersi verificati anche a Corinto (1Cor 12,28-29) e che almeno qualche volta hanno accompagnato la predicazione di Paolo (1Cor 2,4; 2Cor 12,12; Rm 15,19).

Dalla δύναμις di Dio, inerente al vangelo predicato, è chiaramente distinto[172] il servo, frantumabile come un vaso. Nessuno a Corinto deve credere che l'origine del vangelo sia Paolo che lo porta, né che lo siano altri uomini[173] pari a lui, ma sempre Dio. Paolo è un

[168] Similmente H. BAUM, *Mut*, 205. Baum parla della fragilità dell'apostolo, come di una legge dell'apostolato,

[169] H.F. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches*, 28.

[170] La fragilità del contenitore è debolezza in 1Pt 3,7 (ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει).

[171] A. MAIER, *2Kor*, 89, commenta la δύναμις in 2Cor 4,7: «jedoch nach dem Folgenden zugleich auch die Kraft, womit die äußern Bedrängnisse im apostolischen Berufe überwunden und der Mut aufrecht erhalten wird; an die Wunder ist dabei nicht zu denken».

[172] B. HOLMBERG, *Paul*, 154-155.

[173] M. DIBELIUS, *Paulus*, 57: «Je schwächer der Mensch Paulus ist – unansehnlich im Auftreten, kein großer Redner, geschlagen von Krankheit, verfolgt vom eigenen Volk –, desto gewisser ist es, dass alle Kraft, die von ihm ausgeht, Kraft Gottes ist und nicht des Menschen». Simile sarà anche la convinzione di W. SCHMITHALS, *Die Gnosis*, 74-75.

apostolo debole e non particolarmente trasparente[174], del vangelo è chiaramente un servo e non il padrone. La δύναμις di Dio ha in lui per punto di riferimento principalmente una storia missionaria fatta di persecuzioni e sconfitte, più che la sua razionalità greca o il suo giudaismo di origine[175]. Esistenzialmente, nel suo corpo, Paolo può solo rivelare la morte di Cristo. I due termini ὑπερβολή e δύναμις restano tuttavia connessi in un sintagma[176] che, preceduto dall'articolo definito (ἡ) e qualificato dal genitivo con la copula al congiuntivo «sia» (ᾖ τοῦ θεοῦ), attesta chiaramente che in lui, oggetto di terra, è presente e attiva la δύναμις di Dio. Attraverso una strumentalità umile dell'apostolo la potenza di Dio si manifesta in modo iperbolico, in maniera sommamente[177] produttiva[178] per l'esistenza stessa della chiesa di Corinto.

Sintesi

In 2Cor 4,7 la debolezza del recipiente contrasta con la potenza di Dio inerente al contenuto. Tra contenente e contenuto esistono differenze palesi quanto un'intima unione tra loro. Un contrasto letterario tra l'eccellenza della potenza e della gloria di Dio e l'opacità e frantumabilità di recipienti di terra suggerisce orizzonti più vasti. È una differenziazione tra cielo e terra, tra Dio e Paolo, tra Paolo e gli apostoli. Questa però non è da comprendersi come una serie di contrapposizioni le cui polarità si escludano tra loro. Lo splendore del contenuto fuoriesce persino dall'opacità del recipiente, proprio come per comando di Dio la luce esce (ἐξ) o è uscita dalle tenebre (2Cor 4,6). L'oscuro serve solo a far risaltare meglio le parti in chiaro del quadro, a mettere in luce le cose che contano.

[174] La debolezza del ministro è assunta a servizio di Dio che può tutto, oltre ogni ostacolo ivi compresa la morte, secondo J.H. BERNARD, «The Second», 61. Abramo e Sara con corpi vecchi e sterili sono stati resi i progenitori di nazioni (Rm 4,19-21).

[175] J-F. COLLANGE, *Énigmes*, 147.

[176] È probabile che δύναμις θεοῦ sia un sintagma tecnico usato qui allo stesso modo, per es., di come lo è in Rm 1,16, 1Cor 1,18 e 2,4-5 dove è riferito concretamente alla predicazione del vangelo fatta dall'apostolo, e indirettamente all'evento della risurrezione di Cristo.

[177] G. ROSENMÜLLER, *Scholia*, a commento di 2Cor 4,7: «summa illa vis, quae se in Evangelio exerit, ex Deo, non a nobis esse cognoscatur. ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως est eleganter pro ἡ ὑπερβάλλουσα δύναμις, summa vis».

[178] PH. BACHMANN, *Der zweite*, 195: 2, traduce 2Cor 4,7: «Im Besitze aber haben wir diesen Schatz in irdenen Gefäßen, damit die (von ihm ausgehende) Kraftwirkung in ihrem Überschwang eine Sache Gottes sei und nicht herfließe aus uns».

Altro contrasto – non di reciproca esclusione – esiste tra la preziosità del contenuto e l'ordinarietà e insieme pratica utilità di contenitori[179]. È una diversificazione di valori tra interno ed esterno di vasi (o di giare della Torah; o di lampade sinagogali), come in 2Cor 4,16 tra uomo esteriore (ἔξω) soggetto alla caducità fisica[180] e uomo interiore (ἔσω) che invece si rinnova; come tra ministri che sono deboli e «vangelo» che è potenza di Dio.

In sostanza, per Paolo non è corretto misurare il valore del contenuto dal suo contenitore, anche se già la creta di cui questo è fatto, la carne, può suggerire le capacità del vasaio che la plasma come vuole[181]. La δύναμις è la proprietà di Dio; è però meglio riconoscibile presente ed efficace attraverso mezzi fragili e opachi[182]. In 2Cor 4,7 Paolo difende il suo ministero apostolico come un mandato della nuova alleanza (2Cor 3,6) con una certezza: tra lui e il Signore c'è meno diversità e più unione e somiglianza di quella che esisteva nella vecchia alleanza tra i rotoli della legge e le giare che la conservavano. Su questo sfondo s'intravede il tentativo di Paolo di superare a vantaggio dei corinzi il contrasto tra l'antica «lettera» che uccide e lo «Spirito» che vivifica (cf. 2Cor 3,3.6) – anche se per mezzo di ministri umili, idonei però più dei servitori dell'antica legge. Alla forma dei nuovi contenitori del vangelo, per quanto fragili essi siano, si adatta perfettamente la potenza di Dio.

7. Potere del ministero (2Cor 6,7)

In continuità con lo stesso argomento la sezione 2Cor 5,11-6,10 può intitolarsi «the life of an apostle»[183], in quanto qui si riafferma, tra confidenze e ammonimenti[184], sfoghi e avvertimenti[185], la since-

[179] La seconda ed ultima occorrenza di ὀστράκινος nel NT, è in 2Tm 2,20 dove è insieme a σκεύη, i vari tipi di «vasi».

[180] L'idea di caducità è associata al contenitore, di terra, anche nel mondo ellenistico; si legga H. WINDISCH, *Der zweite*, 142, e i passi che cita da Artemidoro di Efeso e da SENECA, *De consolatione*, 11,3: «quid est homo? quodlibet quassum vas et quolibet fragile iactatu etc.». L'elenco di citazioni è lungo e comprende anche Cicerone, Marco Aurelio, il Corpo Ermetico, Filone, Tertulliano, Epitteto.

[181] Rm 9,20-23 e, prima, Is 45,9. Fuori metafora, per Paolo la stessa fragilità come le persecuzioni che la evidenziano, possono essere un dono del suo Signore. G.C.F. HEINRICI, *Der zweite*, 155, richiama Gn 2,6[7].

[182] J.E. BELSER, *Der zweite*, 143, che cita il CRISOSTOMO, *Homiliae* 8.

[183] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 164.

[184] P. ROSSANO, *Lettere*, (1979[3]), 205.

[185] CEI 2488.

rità dinanzi ai credenti, per abilitarli a rispondere correttamente a chi a Corinto questa onestà ora mette in dubbio. I credenti nella predicazione di Paolo potranno difendersi mostrando ad avversari agguerriti in che consista un'esistenza apostolica come quella di Paolo. Anche in 2Cor 6,4-10 è usato il plurale personale «noi», includendo in una lista di antitesi, ed evidentemente in particolari tipi di conflitti legati alla missione, anche altri «collaboratori» di Dio (2Cor 6,1). Paolo non vuole distinguere la sua sorte da quella di un qualsiasi ministro del vangelo; la potenza di Dio segnalata attraverso la sua strumentale debolezza della carne (2Cor 5,16; 10,2-3) e opacità di parola (2Cor 11,6) non risponde ad una logica di privilegio personale.

In 2Cor 6,7, che è una frase incompiuta, «in parola di verità, in potenza di Dio (ἐν δυνάμει θεοῦ); per le armi della giustizia nelle [mani] destre e sinistre», la δύναμις, ancora di Dio, è presente, nella missione di Paolo, assieme a una «parola di verità» e le mani armate di giustizia. Questo contesto suggerisce che la potenza di Dio è quella che si manifesta con la forza e l'evidenza della verità e della giustizia. Verità, δύναμις divina[186] e giustizia sono messe da Paolo sullo stesso piano, che in particolare è quello della sua missione. Più avanti Paolo confesserà d'essere «impotente» solo contro la verità e di potere fare qualcosa solo per essa.

La vicinanza di δύναμις con le «armi della giustizia», di cui Paolo è convinto di disporre in abbondanza (2Cor 10,4), suggerisce che egli stia fin d'ora polemicamente pensando alla potenza di Dio, attiva in lui come arma efficace di fronte a forze, ragionamenti e ogni orgogliosa altezza che si levi contro la conoscenza di Dio (2Cor 10,4-5). L'espressione δύναμις Θεοῦ, che nel NT è soprattutto paolina, in 2Cor 6,4-10 si rivela vera in quanto fedele ispiratrice di un apostolo in situazioni faticose e difficili. Nonostante tutte queste prove, Paolo non crolla, resta per strada, in cammino, come autentico missionario.

Se la particella ἐν che precede δυνάμει θεοῦ fosse davvero usata in senso locale, come sembra reggendo il dativo, questa volta sarebbe la potenza di Dio il vero contenitore della debolezza di Paolo e degli altri collaboratori di Dio come lui. Restando nella potenza di

[186] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 197: «This Divine power was all the more conspicuous because of his personal weakness (iv.7; xii.9)». Qui Paolo si riferisce «to his missionary career in general, the results of which showed that he must be working in the power of God».

Dio o poggiando fisicamente su di essa in ogni circostanza, i ministri della nuova alleanza hanno resistito e possono resistere ancora a ogni tipo di prova fisica e morale connessa alla loro impegnativa diaconia (6,3: ἡ διακονία[187]). È stando saldo ἐν δυνάμει θεοῦ che Paolo è abilitato a esprimersi con verità e giustizia sostenendo contemporaneamente antitesi e paradossi, come gloria e disonore, cattiva e buona fama; l'essere considerato ingannatore quando dice la verità; il restare ignorato a Corinto mentre è famoso ovunque; l'essere un morente o dato per morto mentre è ancora vivo; l'essere colpito da pena capitale mentre non è ancora ucciso; l'essere afflitto mentre è nella gioia; l'essere il povero che arricchisce molti, il nullatenente che ha tutto il necessario.

La vita apostolica, secondo quanto Paolo suggerisce con tutte queste antitesi, non può non somigliare alla vita di Cristo nella carne: una passione e morte per fedeltà al vangelo di Dio. Dire apostolo è dire debole. La potenza di Dio però è altrettanto o proporzionatamente visibile, come in Gesù, anche in diaconi o apostoli come Paolo. È solo «in potenza di Dio» che costoro resistono nella missione, e per essi si manifestano verità e giustizia come forze del vangelo di Cristo morto e risorto.

8. Potere delle cose (2Cor 8,3)

In 2Cor 8-9 Paolo, in qualità di apostolo e servitore del vangelo, tratta dell'organizzazione di una colletta per la chiesa di Gerusalemme ed elenca i motivi per cui i corinzi dovrebbero essere generosi e solleciti nel dare. Paolo porta per loro l'esempio (2Cor 8,1-7) di chiese macedoni che debbono essere imitate. Sono queste che hanno dato «secondo [il loro] potere (κατὰ δύναμιν) – ne sono testimone – e oltre [il loro] potere (παρὰ δύναμιν), unanimemente».

La ripetizione di δύναμις, la seconda volta preceduta da παρά, è in certo senso più intensa come espressione che ὑπὲρ δύναμιν di

[187] Il termine indica il servizio ecclesiale. Ricorre ben undici volte nella *2Corinti*: 4 volte per indicare il servizio di solidarietà a favore della comunità locale; 3 volte per la solidarietà in favore delle comunità più povere della Palestina; 4 volte per definire le due istituzioni, quella fondata sulla legge esterna e quella fondata sullo Spirito; M. ORSATTI, *Armonia*, 122, n. 2. Orsatti parla anche di «incarico missionario» e specifica: «L'appartenenza a Cristo e l'impegno ad annunciare il vangelo sono i punti cardine dell'incarico missionario. Paolo può chiamarsi "ministro" ([2Cor] 3,6; 6,4; 11,23) e definire la sua attività un "ministero" o "servizio" (5,18)».

2Cor 1,8, riportata da K L P anche per 2Cor 8,7. La preposizione παρά non soltanto implica un oltre, «sopra» o «al di là», ma introduce anche l'idea di dare, anche se questo dare fosse «contro» o «contrario»[188] ai propri interessi e alle proprie possibilità finanziarie.

Nel contesto di 2Cor 8,7 la δύναμις indica indirettamente la potenza della generosità, come una *capacità* soggettiva di pensare agli altri andando anche oltre le proprie disponibilità immediate; di superarsi anche contro i propri interessi. Più oggettivamente però la δύναμις è la ricchezza o l'insieme di beni che garantiscono una sicurezza a chi li possiede. Essendo questi in abbondanza, sono condivisibili con i poveri senza danneggiare sé stessi. In ogni caso il riferimento alla δύναμις, che questa volta è una proprietà dei credenti in Cristo, ha lo scopo di convincere gli abitanti credenti in Cristo di Corinto ad imitare i macedoni, che nonostante la loro povertà hanno dato secondo le *possibilità* e più di quanto obiettivamente *avrebbero potuto* se il loro atteggiamento fosse stato dettato solo da giusto calcolo economico (della minima spesa e del massimo profitto).

Le due occorrenze di δύναμις hanno dunque il senso di *possibilità* o disponibilità finanziaria[189], ma più soggettivamente indicano anche l'opportunità, da cogliere, di imitare Cristo che da ricco «Signore» si è fatto povero, dando tutto, persino sé stesso (2Cor 8,9). Non temano essi il *potere* che hanno d'impoverirsi come Cristo, ma imitino altri credenti per il bene della chiesa di Gerusalemme.

9. Potere della magnanimità (2Cor 9,8)

In 2Cor 9, che come si è sopra accennato ha le caratteristiche di una sezione o di un biglietto indipendente[190] da 2Cor 8, per lo stile caustico soprattutto dei primi sette versetti, Paolo tratta ancora della colletta. In 2Cor 9,6-15 parla di ricompense alla generosità[191] e di vantaggi spirituali[192], riconosce le intenzioni disinteressate dei

[188] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 235, cita Eb 11,11 (δύναμιν εἰς καταβολήν), il caso di Sara che ricevette la forza di generare dopo aver oltrepassato ogni limite di età fertile.

[189] In *The Flinders Petrie Papyri* 181-184, le espressioni κατὰ δύναμιν e παρὰ δύναμιν, significano «according to one's means» come in 2Cor 8,3. Per MM, 171, si tratta di espressioni comuni nei contratti matrimoniali.

[190] *NTGI* 484.

[191] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 824.

[192] P. ROSSANO, *Lettere* (1979^{3}), 218.

corinzi ma pure lamenta i ritardi nella loro realizzazione. Il potere è però questa volta di Dio, ed è espresso come esempio da un verbo in terza persona indicativa: δυνατεῖ δὲ ὁ θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς, «del resto Dio ha potere[193] di fare abbondare in voi ogni grazia».

Il verbo δυνατεῖ, che è riportato da 𝔓[46] ℵ B C* D* F G 104 t vg Ambst, è una *lectio* antica in 2Cor 9,8. Qualche codice meno antico e meno autorevole (33 *pc* f g ? vg[ms]) legge δύναται, mentre più codici maiuscoli (C[2] D[2] Ψ 048 0243 1739 1881 b) riportano δύνατος. In nessun caso il significato inteso da Paolo cambia. La *lectio* più rara[194] non è però la più sicura, anche perché δυνατεῖ è la sicura *lectio* di 2Cor 13,3, unica altra occorrenza di tale forma verbale in tutto il NT.

In 2Cor 9,8 la δύναμις suppone almeno due cose diverse: grazia di Dio e abbondanza di averi. Dio ha tutta la capacità di arricchire con beni materiali i credenti, come Paolo ha già fatto esplicitamente notare a proposito di Cristo, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε, «per *arricchire* voi con la sua povertà» (2Cor 8,9). La ricchezza che deriva dal farsi poveri imitando Cristo corrisponde all'*abbondanza* di cose materiali che Dio ha la *capacità* (δυνατεῖ) di donare ai generosi. Dio non diventa povero nella sua straordinaria generosità, e similmente non diventeranno poveri i credenti che agiscono come Cristo seguendo l'invito di Paolo e l'esempio di altre chiese.

Dio «è potente», «ha forza» per fare abbondare tutti d'ogni sorta di doni. Il verbo δυνατέω descrive la potenza di Dio, creativa e generosa, che opera magnanimamente in ogni situazione[195], tanto della vita apostolica di Paolo che tra i corinzi. Con δυνατεῖ δὲ ὁ θεός Paolo suggerisce loro di guardare oltre i calcoli del bene per la propria chiesa locale, e soprattutto oltre le possibilità economiche dei singoli, per imitare Dio. Dio può certamente fare tutto da solo, ma secondo Paolo desidera ora la collaborazione dei credenti per sostenere i poveri di Gerusalemme. La generosità della chiesa non è solo imitazione di Dio, ma anche fonte, per la stessa chiesa debole e povera di Corinto, di vero guadagno economico. Donare molto ai poveri è prestare molto a Dio.

[193] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 260: «Now God is *able*»: un'affermazione indiscutibile.
[194] Come in Rm 14,4: A. PLUMMER, *IICorinthians*, 260.
[195] W. GRUNDMANN, «Der Begriff», 20: «Paulus wird uns (noch) deutlich machen, wie in seinem Leben in allen Stücken die Kraft Gottes wirksam ist».

STRUTTURA DI 2COR 10-13

La *2Corinti* si articola essenzialmente in tre parti:

(1) 2Cor 1-7, in cui Cristo è presentato come il «sì» di Dio da cui risulta il triplice ministero di Paolo: della nuova alleanza, della missione nel mondo greco-romano e della riconciliazione di tutti con Dio;

(2) 2Cor 8-9, due biglietti relativi ad una colletta utile alla riconciliazione e collaborazione delle chiese della diaspora con quella di Gerusalemme;

(3) 2Cor 10-13, apologia di Paolo che difende il suo titolo di apostolo, ministro autentico di Cristo rispetto a pseudapostoli che si ritengono superapostoli: l'autorità o legittimità del suo ministero si esprime soprattutto nelle sue particolari debolezze[196]. A sua volta 2Cor 10-13[197] è divisibile in altre tre[198] sezioni maggiori (A, B, C) con diverse sottosezioni.

In 2Cor 10,1 Paolo inizia[199], usando la prima persona in chiave

[196] Per M. CARREZ, «2Corinzi», 362, l'ordine cronologico nella composizione del testo della *2Corinti* è: (1) 2Cor 10-13 («lettera delle lacrime»); (2) 2Cor 1-7; (3) 2Cor 8-9.

[197] A. PLUMMER, *IICorinthians*, xlix-l, elenca per lo meno 34 termini propri di 2Cor 10-13 e vi aggiunge tre frasi che sono peculiari alla *2Corinti* nel NT: ἄγγελος φωτός di 11,14, τρίτος οὐρανός di 12,2, e ἄγγελος σατανᾶ di 12,7. Si prendano in considerazione soprattutto termini come ἄμετρος, «incommensurabile, oltre il limite» in 2Cor 10,13.15; ἄρρητος, «ineffabile», troppo sacro per esprimerlo in parole, in 2Cor 12,4; ἐκδαπανάω, «spendersi completamente, esaurirsi», in 2Cor 12,15; ἐκφοβέω, «terrificare, spaventare» in 2Cor 10,9; ἐπισκηνόω, «risiedere in una tenda», in 2Cor 12,9; ἥδιστα, avverbio, «con molto piacere», in 2Cor 12,9.15; καθαίρεσις, «distruzione», in 2Cor 10,4.8; 2Cor 13,10; κατάρτισις, «adeguatezza, completezza», in 2Cor 13,9; ὀχύρωμα, «fortezza», in 2Cor 10,4; σκόλοψ, «spina, pungiglione» in 2Cor 12,7; ὑπερλίαν, avverbio usato come aggettivo, «super, extra», in 2Cor 11,4 e 12,11; φυσίωσις, «presunzione, arroganza, orgoglio», in 2Cor 12,20; ψευδαπόστολος, «falso apostolo», in 2Cor 11,13; ψιθυρισμός, «insinuazione, chiacchiera». Lo σκόλοψ dato a Paolo evoca la croce di Cristo. G.G. O'COLLINS, «Crucifixion»: «The act of nailing or binding a living victim or sometimes a dead person to a cross or stake (*stauros* or *skolops*) or a tree (*xylon*). Generally Herodotus uses the verb *anaskolopizein* of living persons and *anastauroun* of corpses. After him the verbs become synonyms, «to crucify». Josephus uses only *(ana) stauroun*, Philo only *anaskolopizein*. The verb *stauroun* occurs frequently in the NT, which always employs *stauros* and never *skolops* for the cross of Christ»: *TDNT* VII, 572-584.

[198] G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 232-233.

[199] Il tono di Paolo a partire di 2Cor 10,1 è diverso da 2Cor 9,15 in cui, con un ringraziamento sincero a Dio, Paolo chiude un discorso iniziato in 2Cor 8,1 sull'organizzazione d'una colletta per la quale dà motivazioni cristologiche profonde (2Cor 8,9); raccomanda i suoi delegati, particolarmente Tito, e descrive, infine, i benefici che risulteranno per i corinzi se saranno generosi nel dare. Lo stile di 2Cor 8-9 è quello d'un'informazione ed esortazione a «fratelli» (2Cor 8,1). In 2Cor 10,1 invece, il linguaggio, anche se ancora con il tono dell'esortazione, cambia; diventando ironico e pungente.

autobiografica[200] ed apologetica[201] più che teologica[202], un'esortazione a tutta la chiesa di Corinto (Αὐτὸς δὲ ἐγὼ[203] Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς).

A. 10,1-18

2Cor 10 è introdotto da un'audace[204] autoaffermazione di Paolo espressa in prima persona singolare[205]. L'apostolo vuole preservare il suo ministero e s'appella all'obbedienza, in un confronto iniziale con forti rivali nell'apostolato:

10,1-6: conseguenze della disobbedienza dei corinzi; Paolo vuole che la sua persona riproduca e proclami il volontario abbassamento di Cristo

10,1-2 cambiamento di Paolo

10,3-6 mostra di armi[206] potenti e implicita dichiarazione di guerra agli oppositori

10,7-18: autorità di Paolo come fondatore della chiesa; da vicino come da lontano, la persona di Paolo è stata una rivelazione di Cristo crocifisso e risorto

10,7-8 autorità di Paolo

10,9-11 le lettere di Paolo

10,12-18 Paolo e i suoi oppositori; misura e limiti del suo apostolato

[200] P. ELLINGWORTH, «"We"», 246, considera 2Cor 10,1-12,31 «I-section».

[201] Il verbo ἀπολογέομαι ricorre una sola volta, nella corrispondenza con i corinzi, in 2Cor 12,19: Πάλαι δοκεῖτε ὅτι ὑμῖν ἀπολογούμεθα.

[202] La teologia si riflette nello stile di vita di Paolo (con D. GEORGI, «Second», 185) che ha la necessità di chiarire dinnanzi ai lettori la propria identità.

[203] L'«io» di Paolo, in tutte le sue forme grammaticali, compreso come soggetto sottinteso di verbi, non ricorre meno di 198 volte in 2Cor, mentre ricorre 269 volte in 1Cor e 187 volte in Rm. Il «noi», invece ricorre 192 volte in 2Cor, 115 in 1Cor e 141 in Rm. In classifica, 2Cor, con 192 occorrenze di «noi», precede qualunque altra lettera paolina. Al secondo posto è infatti Rm con 141 e 1Cor con 115. Per l'«io», invece, al primo posto è 1Cor con 269 occorrenze, seguito da 2Cor con 198 e da Rm con 187. Se si considera invece solo 2Cor 10-13, si nota come qui l'«io» di Paolo ricorra non meno di 121 volte contro le 77 di 2Cor 1-9. Viceversa il «noi», che in 2Cor 10-13 non ricorre più di 28 volte contro le 164 di 2Cor 1-9; E. FARAHIAN, *Le «Je»*, 96-99.

[204] Il verbo τολμάω ricorre in 2Cor 10,2.12; 11,21.

[205] Cf. per es. 2Cor 10,1.2.8.9; 11,1.2.3.5.6-12; eccetera. Il «noi» è stato usato con frequenza in 2Cor 2,14-7,4.

[206] Il vocabolo ὅπλον è, al plurale, sia in 2Cor 6,7 (διὰ τῶν ὅπλων τῆς δικαιοσύνης) che in 10,4 (τὰ γὰρ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν); in entrambi i casi si tratta di armi di Paolo. Questo termine non ricorre altrove nella corrispondenza con i corinzi; cf. però Rm 6,13 e 13,12.

10,12 vanto degli oppositori
10,13-16 un metro di misura
10,17-18 un vanto autorizzato.

B. 11,1-12,13[207]

Fingendosi uno stolto[208] Paolo si vanta parodicamente di sé in questa pericope centrale, in cui, consapevole del rischio di apparire un «*miles gloriosus*»[209], ricorre all'ironia, al paradosso e alla maschera della pazzia[210] per vantarsi di insuccessi e prove apostoliche senza numero contro «superapostoli», travestiti[211] e «pseudapostoli» sicuri di sé[212]:

11,1-21a: Paolo si giustifica per dover parlare da stolto ma è lui che ha fatto incontrare la prima volta Cristo ai corinzi

11,1-3 chiede loro che sopportino un poco il suo vanto

11,4-6 si confronta con i «superapostoli» di cui essi sopportano teorie e prassi antievangeliche

11,7-12 servizio gratuito di Paolo: è la gratuità un segno del vero apostolato

11,13-15 ai falsi apostoli Paolo toglie ogni possibile pretesto

11,16-21b: interludio sarcastico che solo nei panni dello stolto Paolo può permettersi di fare (in 11,16-33: le numerose fatiche e sofferenze di un autentico apostolo; per giustificarle come la propria «debolezza», Paolo espone le circostanze dolorose della sua esistenza missionaria)

11,21b-12,10: Paolo si vanta; tuttavia, malgrado le sue visioni e rivelazioni, valorizza piuttosto le sue innumerevoli debolezze

11,21b introduzione alla lista delle sofferenze

11,21b-33 i patimenti di Paolo

11,22 i suoi titoli apostolici

[207] G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 293, intitola: «Autoesaltazione in stato di follia».

[208] Cf. ἀφροσύνη in 2Cor 11,1 ("Οφελον ἀνείχεσθέ μου μικρόν τι ἀφροσύνης·); 2Cor 11,17 (λαλῶ ἀλλ' ὡς ἐν ἀφροσύνη); 2Cor 11,21 (ἐν ἀφροσύνῃ λέγω).

[209] G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 232.

[210] Intende davvero Paolo presentarsi come debole e sconsiderato? Che non stia eseguendo una parodia di sé stesso – «noi stolti» (1Cor 4,10: ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν) – come una tecnica di persuasione dei corinzi, i «veri saggi» (1Cor 4,10: ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ)?

[211] cf. μετασχηματίζω: solo in 2Cor 11,13 (μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ); 2Cor 11,14 (ὁ Σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός.); 2Cor 11,15 (μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης).

[212] Cf. ψευδαπόστολοι in 2Cor 11,13; τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων in 2Cor 11,5; 12,11.

11,22-29 le fatiche di un vero servo
11,30-31 riflessione di transizione
11,32-33 la poco gloriosa fuga da Damasco

12,1-10: un vanto terrestre e uno celeste[213] di Paolo: visioni e rivelazioni, insieme alla spina tuttora presente nella carne; la triplice preghiera e i suoi esaudimenti mancati

12,1 introduzione ad un altro vanto
12,2-4 informazione su visioni di Paolo
12,5-7 riflessione di transizione
12,7b-9 la misteriosa spina
12,9b riflessione conclusiva
12,10 la forza e autorità apostolica di Paolo non è da Paolo né da alcun altro uomo perché è grazia del Signore[214] risorto che gli ha parlato e l'ha confortato
12,11-13 i segni dell'apostolo autentico; giustificazione dinanzi ai corinzi per aver recitato fino ad ora la parte del folle e preoccupazione per tutta la chiesa.

C. 12,14-13,10

Ultima sezione in cui, richiamando nel lessico il capitolo 10[215], Paolo annuncia e prepara la propria visita[216], la terza: «Verrò a Corinto forte del potere di Cristo»[217]:

[213] J. CAMBIER, «Le critère», 487: «L'objet de la vanterie de Paul est sa fidélité au don de Dieu; celle-ci est manifestée par le renoncement à des avantages humains et par le désintéressement qui lui permet de ne rechercher que la vérité de Dieu et d'être tout à tous pour l'édification des frères et de l'Église» (p. 509).

[214] M. CARREZ, «2Corinzi», 448: «la potenza [di Paolo] non è né una capacità naturale, né una padronanza di sé alla maniera degli stoici».

[215] J. LAMBRECHT, *Paul's Boasting*, nel capitolo 1.

[216] Si osservi l'uso del verbo ἔρχομαι tra 2Cor 1-9 e 2Cor 10-13: 2Cor 1,15 (ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν); 1,16 (καὶ δι' ὑμῶν διελθεῖν εἰς Μακεδονίαν καὶ πάλιν ἀπὸ Μακεδονίας ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς καὶ ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι εἰς τὴν Ἰουδαίαν); 1,23 (ὅτι φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον); 2,1: (ἔκρινα γὰρ ἐμαυτῷ τοῦτο τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν); 2,3 (καὶ ἔγραψα τοῦτο αὐτό, ἵνα μὴ ἐλθὼν λύπην σχῶ ἀφ' ὧν ἔδει με χαίρειν); 9,4 (μή πως ἐὰν ἔλθωσιν σὺν ἐμοὶ Μακεδόνες καὶ εὕρωσιν ὑμᾶς ἀπαρασκευάστους καταισχυνθῶμεν ἡμεῖς); 11,9 (καὶ παρὼν πρὸς ὑμᾶς καὶ ὑστερηθεὶς οὐ κατενάρκησα οὐθενός· τὸ γὰρ ὑστέρημά μου προσανεπλήρωσαν οἱ ἀδελφοὶ ἐλθόντες ἀπὸ Μακεδονίας); 12,14 (Ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς); 12,20 (φοβοῦμαι γὰρ μή πως ἐλθὼν οὐχ οἵους θέλω εὕρω ὑμᾶς κἀγὼ εὑρεθῶ ὑμῖν οἷον οὐ θέλετε); 12,21 (μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσῃ με ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς); 13,1 (Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς); 13,2 (προείρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν, τοῖς προημαρτηκόσιν καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι).

[217] Così intitola questa sezione G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 308.

12,14a terza e severa visita del vero apostolo a Corinto

12,14b-18 amore visibile nell'autosostegno finanziario pur essendo apostolo: rinunciando ai loro beni Paolo vuole il bene dei corinzi

12,19-13,10: i credenti in Cristo devono cambiare atteggiamento verso Paolo e verso i superapostoli che li tengono ancora succubi; Paolo li invita con forza ad esaminarsi e a ribellarsi

12,19 scopo dell'autodifesa

12,20-21 i timori; edificare[218], non distruggere ma far crescere tutti è il vero scopo dell'azione apostolica

13,1-10 le speranze dell'apostolo

13,1-4 le sue intenzioni e la sua indiscutibile autorità; al momento della sua terza visita a Corinto Paolo è disposto, se necessario, ad agire senza riguardo per alcuno; non teme nessuno

13,5-10 i corinzi e Paolo: subire la prova o dare una buona prova di sé?

Ci sembra questa l'ossatura di 2Cor 10,1-13,10[219], una sezione costituita dall'intreccio di diverse tematiche attorno ad una difficile relazione di Paolo con la chiesa corinzia a causa della presenza in essa di avversari del suo «vangelo»[220] e di lui come apostolo.

1. Paolo in armi (2Cor 10,4)

Nel contesto di 2Cor 10-13 la coppia «debole:forte» è replicata più volte e in forme diverse, e si trova altresì preceduta e accompagnata da un ventaglio di termini che bene afferiscono all'uno o all'altro dei suoi due poli.

In 2Cor 10,4 Paolo inizia infatti con *forza* un'autodifesa[221]. Di

[218] Cf. però anche καθαίρεσις, solo in 2Cor 10,4 (τὰ γὰρ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικὰ ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων); 10,8 (ἔδωκεν ὁ κύριος εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν); 13,10 (κατὰ τὴν ἐξουσίαν ἣν ὁ κύριος ἔδωκέν μοι εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν) che è in contrasto, come si nota, con οἰκοδομή, che ricorre solo in 2Cor 5,1 e poi in 10,8; 12,19 (τὰ δὲ πάντα, ἀγαπητοί, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν οἰκοδομῆς).

[219] In 2Cor 13,11 Paolo inizia la fine della lettera, che si chiude con auguri e consigli e il saluto del v. 13.

[220] Questo termine è in *2Corinti*: 4,3.4; 9,13; 10,14; 11,4.7.

[221] H.D. BETZ, «Paul's», 1.5.15, parla d'un'«apologia» a botta e risposta tra Paolo e i suoi oppositori, condotta secondo regole della tradizione socratico-cinica, con mezzi attingibili alla filosofia popolare, come in quella giudaico-ellenistica. A.T. LINCOLN, «Paul», 206, pur notando somiglianze tra il destino di Paolo e quello di Socrate, fa notare tuttavia che l'apostolo è personalmente coinvolto nella situazione della chiesa di Corinto per pensare ai mezzi retorici della letteratura socratica.

«armi», come si è fatto notare sopra, ha già parlato esplicitamente in 2Cor 6,7[222]. Ora però il contesto è molto più polemico, anche se siamo solo all'inizio dell'«apologia di Paolo»[223], e la piccola pericope da esaminare, 2Cor 10,1-6, potrebbe intitolarsi: «reply to the charge of cowardice»[224], una risposta all'accusa di debolezza[225]. Questa replica è allo stesso tempo un'esplicita minaccia di dover prendere misure eccezionali al suo arrivo. Già adesso però Paolo effettivamente reagisce alle due gravi critiche che registrerà in 2Cor 10,10, in apparenza tra loro contraddittorie: di debolezza e d'ambizione[226] nel suo ministero[227] apostolico. Se è vero che egli vive «nella carne» (2Cor 4,3), che ha già descritto positivamente come vaso frantumabile e opaco (2Cor 4,7), egli, di carne e sangue come tutti, non combatte però secondo la logica del suo corpo, né con debolezza o stanchezza, né con intenti egoistici o mondani[228]. Né la sua condotta, né le sue azioni, né la loro efficacia sottostanno alle finalità del suo essere uomo come gli altri. Paolo è un apostolo di Cristo, e come tale combatte per il vangelo con le armi fornitegli da chi lo manda. I suoi strumenti di difesa sono potenziati da Dio nella loro efficacia.

In 2Cor 10,4-5 Paolo con forza sostiene che «non sono carnali le armi della nostra battaglia, ma hanno da Dio la potenza (οὐ σαρκικὰ ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ) di debellare le fortezze, distruggendo i ragionamenti e ogni altezza orgogliosa che si leva contro la conoscenza di Dio, e rendendo ogni intelligenza catturata nell'obbedienza a Cristo». Il linguaggio è militare, di guerra santa.

La δύναμις qui visibile esiste in relazione a Dio, ma risiede negli strumenti di difesa e d'offesa con cui è stato equipaggiato Paolo. Da chi? La loro funzionalità e valore si noteranno negli effetti del confronto, vittorioso, con «fortezze», «ragionamenti» e manifestazioni d'arroganza d'ogni tipo contro la predicazione apostolica (2Cor 11,4). È una δύναμις messa a disposizione di Paolo forse da Dio stesso che la possiede. Per questa potenza diventata sua, Paolo è ora sicuro; e lo scopo gli detterà i mezzi, e questi gli suggeriranno i movimenti strategici più opportuni e la via giusta da intraprendere nei riguardi della

[222] In Rm 6,13 e 13,12, «giustizia» e «luce» sono armi efficaci del vangelo.
[223] CEI 2493.
[224] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 270.
[225] CEI 2493.
[226] P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 220.
[227] *NTGI* 486.
[228] P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 221.

chiesa corinzia ma soprattutto contro i superapostoli che su di essa spadroneggiano. Assieme all'arsenale a disposizione si aprono a Paolo diversi fronti, solo e sempre però a favore della signoria di Cristo.

Fuori metafora, Paolo si considera un forte perché sufficientemente equipaggiato per portare a compimento il compito di apostolo[229]: è cinto di vigore e di coraggio come un re antico[230] o un rappresentante autorevole del messia. Ha ricevuto dal Signore l'ἐξουσία, anche se οὐκ εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν, «non per vostra rovina»[231] (2Cor 10,8), non per distruggere la chiesa che ha tentato faticosamente di costruire. L'equipaggiamento di cui è ora in possesso è demolitore solo degli ostacoli al vangelo, all'iniziativa dell'apostolo e ad una vera edificazione (10,8: ἔδωκεν ὁ κύριος εἰς οἰκοδομήν) della chiesa nel mondo greco e giudaico di Corinto.

Paolo suona la tromba della guerra santa[232], – come tale egli infatti configura il suo ministero apostolico nei riguardi di chiunque tenti di sostituire il vangelo da lui proclamato a Corinto con altro, o la signoria di Cristo con quella di una legge o una sapienza di uomini. Nessun uomo può sostituire Cristo. Paolo suggerisce al lettore questa sua convinzione confessando di non combattere seguendo le regole della carne (2Cor 10,3: οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα). Ha detto che le armi in suo uso sono quelle «della giustizia», com'è sicuramente «la parola di verità» (2Cor 6,7)[233]. Dirà a breve che, in qualità di apostolo, solo contro la verità egli è impotente (2Cor 13,8)[234].

[229] R. BULTMANN, *Der zweite*, 187.

[230] LXX Sal 17,32.39.

[231] P. ROSSANO, «Lettere», 409.

[232] LXX 1Re [1Sam]2,4; Ef 6,10-20; Eb 11,34. In *Gioele*, per es. ἰσχυρός è riferito ad un esercito invasore (ἰσχυρὸν καὶ ἀναρίθμητον: Gl 1,6; 2,2) contro Israele (Gl 2,5). Forte e ostile è l'esercito (δυνάμεως αὐτοῦ-ἡ δύναμίς μου: Gl 2,11; 2,25) di locuste esecutrici della parola del Signore (ὅτι ἰσχυρὰ ἔργα λόγων αὐτοῦ: Gl 2,11). In un'esortazione alla guerra santa, sono convocati da Dio uomini di valore (הַגִּבּוֹרִים: Gl 3,9 [LXX: 4,9]) tra le genti. Persino il più debole tra loro dovrà arruolarsi (ὁ ἀδύνατος λεγέτω ὅτι ἰσχύω ἐγώ: Gl 4,10) adattando in armi (Is 2,4 e Mi 4,3, dove le armi diventano invece attrezzi di lavoro) gli attrezzi di lavoro. Tuttavia, nel giorno del giudizio, rifugio (ἐνισχύσει κύριος: Gl 4,16) del suo popolo sarà il Signore. La coppia «debole:forte» (ἀδύνατος-ἰσχύω) ricorre in Gl 4,10, in un contesto guerra santa.

[233] P. ROSSANO, «Lettere», 398. Nel *Corpus Paulinum* sono menzionate anche le «armi dell'ingiustizia» in Rm 6,13; «della carne» in Rm 10,4; «della luce» in Rm 13,12. La milizia o «militanza» è un tema alquanto comune in Paolo: 1Ts 5,2-10; 2Ts 1,8; 3,6-12; 1Cor 9,24-27; 16,13; 2Cor 6,7-9; 10,3-6; Rm 13,1-8.12; Fil 2,25; Ef 6,10; 2Tm 2,3-5. È un tema comune alla letteratura apocalittica: Dn 10,13.20; Ap 9,11; 19,11-21; e alla chiesa di Qumran: 1QH II, 16; VII,1-3, e la «regola della guerra» (1QM); per questi riferimenti cf. A.T. LINCOLN, *Paradise*, 164.

[234] P. ROSSANO, «Lettere», 417. H. WINDISCH, *Der zweite*, 296, suggerisce di leggere come passi paralleli, LXX 1Re 17,45.47 l'episodio di David e Golia; Is [ebraico] 31,5; 1Mac 3,19; FILONE, *De vita Mosis* I, 225.

Resta l'incertezza su come sia più corretto ed efficace rendere l'espressione δυνατὰ τῷ θεῷ. I mezzi, o più letteralmente le «armi» sono le «nostre» ma fanno riferimento a Dio[235]. In che senso?

Innanzitutto, essendo nel contesto ἀλλὰ δυνατά l'opposto esatto di οὐ σαρκικά, che invece come suo contrario evoca πνευματικά, «spirituali», si deve ritenere che le «armi» di Paolo siano espressione di una potenza «spirituale» e non fisica, o non carnale, nel senso di non degli uomini. È l'idea di forza o potenza o valore che è necessario sviluppare nei riguardi dei corinzi, ma in contrasto non con Dio bensì con la debolezza sottintesa nella calunnia contro Paolo di «combattere secondo la carne», ben diversamente da alcuni che credono d'essere loro gli «spirituali»[236] o quelli capaci di agire o parlare «secondo lo Spirito»[237], con la potenza dello Spirito. Le armi di Paolo saranno potenti come la verità o sapienza della parola della croce e la giustizia di Dio: lo sono nei confronti di pseudapostoli. Del resto, l'intervento giudiziale e decisivo di Dio contro i forti non eletti né chiamati è stato già operato a Corinto (1Cor 1,26-28), e prima ancora si era realizzato con la distruzione dei dominatori del mondo che avevano crocifisso il Signore della gloria (1Cor 2,6.8). Di che efficacia distruttiva delle sue armi Paolo parla? Se la δύναμις a sua disposizione da quando ha ricevuto l'incarico di proclamare il vangelo a tutti è «spirituale», lo è proprio in quanto non proviene dalla sapienza greca o dalla legge ebraica o dalla scienza biblica dei credenti corinzi. Costoro sono solo «uomini», vincibili da Dio che è più forte di loro (1Cor 1,25).

Resta problematico comunque tradurre il dativo[238] τῷ θεῷ. È un dativo di vantaggio, «per Dio[239]» al cui servizio le armi vengono usate, o strumentale: «Dio con esse può...» con la collaborazione di

[235] G.C.F. HEINRICI, *Der zweite*, 318, «mächtig für Gott, d.h. Gott als mächtig geltend, was die wahre Realität des Mächtigseins bezeichnet, ohne jedoch eine hebraisirende Umschreibung des Superlat, su sein (*Vorstius* Al.). Analog *Act* ἀστεῖος τῷ θεῷ [gradito a Dio] 7,20».

[236] Da Paolo, in generale sono i corinzi i «carnali» (1Cor 1,26; 3,1.3) o gli «psichici» (1Cor 2,14), non ancora degli «spirituali» (1Cor 2,11-15; 3,1). È un fatto però che pure Paolo deve riferirsi a sé come ad un «corpo» materiale paragonabile ad un opaco e frantumabile recipiente di argilla (2Cor 4,7); T. FAHY, «St Paul's», 216, 223.

[237] A. MAIER, *2Kor*, 174.

[238] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 276, resta incerto sulla traduzione: «The force of the dat. is uncertain; either 'for God,' 'in God's service' (*dat. com.*), or 'before God,' 'in His eyes' (RV). From the latter the transition would be easy to the Hebraistic use for 'exceeding,' as in ἀστεῖος τῷ Θεῷ, 'exceeding fair' (Acts vii. 20). Erasmus has *afflatu Dei*, Beza *divinitus*, 'divinely powerful'».

[239] Per G.C.F. HEINRICI, *Der zweite*, 318, οὐ σαρκικὰ ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ di 2Cor 10,4, equivale a οὐ σαρκικὰ ἀλλὰ πνευματικά. «Potenti», *ex adjuncto* significa «spirituali».

Paolo; oppure un dativo ebraizzante[240] che indica un giudizio soggettivo: «agli occhi di Dio»? Paolo si considera il più armato e il più forte? Comunque sia Paolo suggerisce chiaramente che, con i mezzi giusti che sa di avere a disposizione, è lui ora il forte e perciò, entrando in conflitto con i suoi avversari – che si considerano potenti e perciò più veri apostoli di lui – egli vincerà la battaglia. È naturale che le armi rendano potente chi le ha ricevute da Dio e le sa usare[241].

2. Amarezza e ironia (2Cor 11,21)

Una forma di lotta o una strategia a disposizione immediata di Paolo, a partire da 2Cor 11,21 è il proprio elogio[242], a cui egli è costretto per farsi riconoscere come l'unico vero apostolo dei corinzi[243]. In 2Cor 11,16-21a egli parla però di sofferenza, e in ultima analisi di «debolezze»: tali appaiono infatti le prove da lui subite. Egli però ora ritiene che queste debolezze siano il suo vanto, ciò che lo qualifica, il *curriculum vitae* di un «apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio» (1Cor 1,1 e 12,12) neppure più alle prime armi. Paolo rigetta con energia gli atteggiamenti dispotici dei suoi rivali nei riguardi della chiesa corinzia, affermando ironicamente che in confronto a loro egli è un fallito – se solo si esaminasse e si valutasse in base ai loro criteri, secondo l'orgoglio o l'immagine, o la maschera che essi si sono costruita di sé stessi. Paolo vuole mettere in caricatura questi principi[244], appunto con una confessione che è ironica ma anche minacciosa[245].

In 2Cor 11,20-21a Paolo mostra che i suoi avversari hanno avuto un comportamento dominante sulla chiesa; hanno effettivamente agito da capi[246], superiori rispetto ad inferiori, con violenza e disprezzo, e non come fratelli o «diaconi». Purtroppo il suo atteggiamento generale – quello di Paolo come apostolo – è stato l'oppo-

[240] Come in At 7,20 (ἀστεῖος τῷ θεῷ, «bello per Dio», «piacevole a Dio») o in LXX Giona 3,3 (μεγάλη τῷ θεῷ, «grande per Dio»). H. WINDISCH, *Der zweite*, 297 (1976, p. 186) cita BDF § 192 e § 188,2. K. PRÜMM, «Das Dynamische», 676, traduce: «gottesmächtigen Waffen»; J. ZMIJEWSKI, «Δυναμόω», 870, traduce: «mächtig für Gott».

[241] La coppia ἀσθενής:ἰσχυρός ricorre anche in SENOFONTE, *Cyropaedia* 7.5.65; cf. in *Electra* 389, le parole che Euripide mette in bocca ad Oreste.

[242] CEI 2494.

[243] P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 224.

[244] H.D. BETZ, *Der Apostel*, 66, 96-97, 99.

[245] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 317.

[246] D'accordo con L.J. SUMNEY, *Identifying*, 153.

sto! Sarcasticamente e con qualche sgrammaticatura in 2Cor 11,21, egli se ne rammarica molto: «con disonore dico, come che noi siamo [stati] deboli»[247].

Non è certa qui la *lectio* del perfetto[248] ἠσθενήκαμεν[249], ma è preferibile per l'antichità e l'importanza dei suoi testimoni – 𝔓[46] ℵ B H 0243 e altri[250] – ad ἠσθενήσαμεν, anch'essa possibile per Griesbach, Scholz e Tischendorf[251]. Il perfetto indicativo suggerisce una continuità nella debolezza o almeno nella consapevolezza di essa all'atto di scrivere. Per il contesto ironico, l'indicativo non conferma però la realtà di questa debolezza e neppure la verità d'una accusa di debolezza contro Paolo. L'aoristo ἠσθενήσαμεν potrebbe invece evocare un'accusa puntuale nel passato, e circoscritta come quella che ancora gli scotta mentre scrive e che ha appena registrato come una citazione precisa in 2Cor 10,10[252]: ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος.

Di questa accusa ci interesseremo più sotto. Con ἠσθενήκαμεν intanto Paolo assicura, con scherno e ironia[253], che il suo è uno stato reale e permanente di debolezza; che l'accusa contro di lui è valida a tutti gli effetti provenendo da avversari la cui superiorità è indiscutibile. Paolo non può che considerarsi il giusto opposto di superapostoli e *supermen*: egli è da solo ed è debole. «Come siamo deboli!» a confronto con chi ha asservito, divorato, sfruttato e colpito le membra più deboli (2Cor 11,20)[254] di una chiesa in maggioranza debole (1Cor 1,26-28).

[247] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 317: «By way of dishonour (vi. 8) I say it, as though *we* have been weak». Plummer fa notare che ἡμεῖς, il «we» che egli sottolinea, «is in emphatic opposition to some people who are not regarded as weak; and these can hardly be any but the Judaizing teachers». J. MATEOS, *Estudios*, § 154, traduce 2Cor 11,21a: «Con disonore riconosco / con vergogna dico / che noi *siamo* molto deboli» (perfetto simultaneo intensivo). Ancora per Mateos, il verbo ἀσθενέω è un lessema «statico» in quanto indica uno stato o condizione fisica.

[248] Notevole è il contrasto, in 11,21, tra il presente singolare λέγω, che per soggetto ha Paolo e il perfetto ἠσθενήκαμεν che per soggetto sottinteso ha invece «noi».

[249] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 318, dopo questo perfetto, che preferisce all'aoristo, riporta i codici D E d e, che vi aggiungono ἐν τούτῳ τῷ μέρει. Su questa glossa e sul resto Plummer ragiona: «Sixtine and Clem. Vulg. has *in hac parte*, but the better witness omit. It is a gloss, but a good one, limiting the idea of 'weakness' to the contrast with his opponents' violence. 'You think me "weak." Just look at the "strong" measures of your new leaders, and is it you or I that have to feel ashamed?'».

[250] *NTGL97* 488.

[251] Tischendorf. Secondo *NTGL97* 488, hanno questa *lectio* all'aoristo i codici D F G I[vid] e altri.

[252] Lo sospetta anche A. PLUMMER, *IICorinthians*, 317.

[253] A.T. LINCOLN, *Paradise*, 58.

[254] LXX Ez 34,4: gli oppositori sono come i cattivi pastori, i quali, anziché ridare forza alle pecore deboli d'Israele, le sfruttano con forza e brutalità.

In realtà, al di là del sarcasmo e dell'ironia, la debolezza di Paolo è solo il contrario dell'arroganza[255] di chi mostra una superiorità schiacciante contro i deboli credenti di Corinto. Paolo prende le distanze dai suoi antagonisti, confessando di non voler potenziare la propria autorità[256] per distruggere la chiesa. Con ἠσθενήκαμεν egli rifiuta quindi non solo la critica di debolezza, dissociandosi dalla violenza di rivali da lui profondamente diversi. Dice altresì che è troppo debole per dominare[257] sostituendosi ai superapostoli e imitandoli. L'autorità che egli eserciterà sarà solo finalizzata a ricostruire la chiesa corinzia, rendendola più forte nella fede in Cristo crocifisso e risorto.

3. Debolezza volontaria (2Cor 11,29)

Si è notato, per l'ironia e il sarcasmo, come già in 2Cor 11,21 Paolo recitasse la parte del debole, senza essere affatto convinto di esserlo stato realmente con i corinzi. In 2Cor 11,21b egli cambia ruolo e si maschera da stolto (ἐν ἀφροσύνῃ λέγω). La finzione durerà velatamente fino a 2Cor 12,11, quando bonariamente addebiterà ai corinzi l'averlo costretto a fare l'attore: γέγονα ἄφρων, ὑμεῖς με ἠναγκάσατε, «mi sono mostrato insensato, mi ci avete costretto».

Paolo è ora all'inizio di un discorso «dissennato», con il quale sta tutelando però i suoi titoli di apostolo vero. All'elenco, più volte già fatto e che ora in 2Cor 11,28-31 ripete, di innumerevoli prove affrontate come apostolo sempre esposto a pericoli d'ogni genere, egli ora aggiunge il peso e le preoccupazioni[258] derivategli non principalmente dalla potenza orgogliosa mostrata dai suoi avversari, quanto piuttosto da un suo autentico zelo. Di fronte ai pericoli di caduta dei deboli nella fede in Cristo Paolo è in ansia, e freme. Non solo; secondo il testo di 2Cor 11,29 egli si fa volontariamente debole: «τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ; τίς σκανδαλίζεται καὶ οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι; chi s'indebolisce senza che mi indebolisco [anch'io]? chi si scandalizza senza ch'io brucio?».

Il significato del verbo, al presente indicativo nei due casi ἀσθενεῖ

[255] Cf. Is 3,15: τί ὑμεῖς ἀδικεῖτε τὸν λαόν μου καὶ τὸ πρόσωπον τῶν πτωχῶν καταισχύνετε.
[256] J.H. BERNARD, «The Second», 105.
[257] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 827.
[258] P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 229.

e ἀσθενῶ, varia per diversi motivi: perché ha soggetti diversi: il debole, nella prima occorrenza e Paolo nella seconda; per l'interrogativo: la debolezza di Paolo dipende, almeno grammaticalmente, da quella del debole. In 1Cor 9,22, un evidente passo parallelo, egli non interrogava retoricamente i suoi interlocutori, ma positivamente affermava, al passato: «divenni per i deboli debole, per guadagnare i deboli». La stessa intenzione apostolica egli però l'afferma ora ma in un contesto diverso.

Secondo 2Cor 10,10 Paolo sarebbe accusato di essere stato un debole con i deboli, coloro a cui scarseggia la «scienza» dei forti (1Cor 8,1.7.10.11)[259]; il ricordo dell'accusa certamente lo urta ancora mentre scrive 2Cor 11,29 dove riprende 1Cor 9,22. Egli è sì debole (ἀσθενῶ[260]) ma per solidarietà e per rispetto, non per paura. In realtà la «faiblesse de l'Apôtre reçoit... une nouvelle signification: elle est la conséquence du souci apostolique pour les Églises» (2Cor 11,28). «La faiblesse de l'Apôtre, celle de l'Église, évite tout "Gott mit uns"»[261]. Egli è debole con i deboli ma dimostrerà di essere forte nella sua prossima visita con i suoi avversari orgogliosi. Questi piuttosto, sono il contrario: forti sì, ma con i deboli da loro oppressi e oltraggiati.

Che Paolo si curi ancora, almeno in questa risposta all'accusa di debolezza personale, degli stessi deboli presenti nella *1Corinti* lo indica la vicinanza di σκανδαλίζεται, un verbo già usato in connessione con il «fratello debole» «scandalizzato» dal forte anche secondo 1Cor 8,13[262]. La stessa volontaria debolezza di Paolo è ora una reazione che gli brucia[263] dentro dinanzi a questo scandalo che i deboli subiscono dai forti; è il suo «bruciare» d'ira a loro favore.

[259] In un contesto diverso, come Rm 14-15, i deboli sono quelli scarsi nella fede in Cristo, perché ancora dipendenti dal loro passato religioso e culturale. In un contesto apostolico più generale, i deboli sono «i peccatori», «noi» tutti, sia giudei che pagani, per i quali Cristo è morto (Rm 5,6.8).

[260] La prima persona ἀσθενῶ può, di per sé, essere un congiuntivo. Tuttavia, il parallelismo con l'indicativo πυροῦμαι è ragione sufficiente per sostenere che anche ἀσθενῶ è indicativo.

[261] E. FUCHS, «La faiblesse», 245.246.

[262] Anche in Rm 14,13.20 il forte, mangiando, scandalizza il debole di fede.

[263] La sua debolezza è abbinata al «fuoco». Questo binomio compare già in *Daniele* nella versione di Teodozione (11,35) dove ἀσθενέω traduce la radice ebraica כשל, «inciampare», «fare inciampare» o in senso più metaforico, «scandalizzarsi». Mentre πυρόω in *Daniele* richiama i terribili tormenti della prova finale, immaginata come «fuoco». Stabilire il significato di πυρόομαι in 2Cor 11,29, serve a capire la natura della debolezza di Paolo. Paolo sostiene di andare prendendo posizione a fianco di coloro che si scandalizzano (diverso è il testo di LXX Dn 11,35) a causa del comportamento dei forti.

Dinanzi ai forti Paolo resta tutt'altro che indifferente[264]. Aderisce invece passionalmente[265], con zelo[266], condividendo la persecuzione[267] o la lotta a cui la sua chiesa debole di Corinto è costretta. Paolo prende parte contro i suoi forti avversari e accusatori.

Come debole però l'apostolo esercita la mitezza di Cristo (2Cor 10,1) e la «pazienza» di fronte a qualunque prova, pazienza che è il suo segno distintivo (2Cor 12,12); con πυροῦμαι mostra la sua forza d'animo prendendo decisamente posizione a favore dei perdenti, nella convinzione che la debolezza di alcuni corinzi sia l'effetto di un comportamento scandaloso, indifferente, e senza amore (1Cor 8,1), o adesso addirittura aggressivo ed asservente (2Cor 11,20) di avversari del suo apostolato. La debolezza di Paolo è partecipazione; è la strategia di un forte militante per il vangelo (2Cor 10,4), di un duro con i duri ma che è un mite, un paziente premuroso, un solidale con i deboli[268]. Il tema del «fuoco»[269] suggerisce però sia

[264] Perché reagirebbe, secondo A. PLUMMER, *IICorinthians*, 331, «with shame and distress», bruciando di vergogna e dispiacere.

[265] H. WINDISCH, *Der zweite*, 361 e J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 273, parlano di «'Mitfühlen' mit den Schwachen». Zmijewki aggiunge anche: «Wenn er [Paolo] nun von seiner seelsorgerischen und apostolischen Liebe spricht, dann bringt er damit zum Ausdruck, daß seine 'Schwachheiten' im Grunde eine 'ungeheure Kraft' [citando H. D. BETZ, «Paul's», (1972) 99] enthüllen. Gerade die sich im 'Mitleiden' offenbarende Liebe ist, 'die entscheidende Manifestation' [citando ancora H. D. BETZ, «Paul's», (1972) 137] der 'Kraft in der Schwachheit». Viene qui in mente il ruolo del *Christus consolator* con un atteggiamento di piena partecipazione con i deboli, come in 1Cor 8,11 e 1Cor 9,22; cf. Rm 12,15 e 1Ts 5,14.

[266] 2Cor 11,2 dove Paolo esprime il suo zelo o gelosia, il suo calore verso la chiesa, in corrispondenza allo zelo espresso verso di lui in 2Cor 7,7.11 ed in 9,2. In questi versetti Paolo usa un linguaggio di fidanzato.

[267] F. ZORELL, *Lexicon graecum*, 184.

[268] Cf. 1Cor 8-10 ed anche Rm 14-15. Si tratta della premura di uno che vuole piangere con chi piange e ridere con chi ride (Rm 12,15; 2Cor 13,9: χαίρομεν γὰρ ὅταν ἡμεῖς ἀσθενῶμεν, ὑμεῖς δὲ δυνατοὶ ἦτε, «siamo lieti infatti quando noi fossimo deboli e voi però foste forti»); cf. anche 1Ts 2,7-9. Per D.A. BLACK, *Paul*, 14: «Should one of them [i credenti di Corinto] stumble in his Christian walk, Paul treats it as though it were his own stumbling, enduring the same pain and feeling the same vexation».

[269] Nel *Corpus Paulinum* il tema del «fuoco» è ricorrente. In Rm 12,20, in una citazione da Pr 25,21-22 (LXX ms B), i «carboni ardenti sul capo» indicano l'azione del far che uno arrossisca, ma è difficile documentare con altri riferimenti questa interpretazione; il «fuoco» è simbolo di pentimento; altro possibile significato è una raffinata vendetta in quanto fare del bene a chi continua ad essere ostile accumula sul capo del nemico una maggiore punizione; ma la retribuzione spetta a Dio. Il senso rimane oscuro, ma in *Romani* il contesto orienta più verso un'interpretazione psicologica che escatologica. In 1Cor 3,13, invece il contesto del «fuoco» è escatologico, perché è elemento del «giorno del Signore» (Is 26,11; Dn 7,9-11; Ml 4,1) che Paolo identifica con la seconda venuta di Cristo (1Cor 4,5; 5,5). In 1Cor 3,15, pur essendo nel contesto del «giorno del Signore», il «fuoco» non indica il purgatorio essendo una semplice comparazione con l'immagine di chi scappa da una casa in fiamme. Anche in 1Cor 7,9, il «fuoco» ha un carattere psicologico in quanto indica la passione sessuale. In 2Ts 1,8, il «fuoco» è nel contesto della parusia del Signore e della dura sorte dell'iniquo.

l'intensa simpatia per i più deboli e scrupolosi[270] che un aspetto escatologico[271] di questo suo atteggiamento. Il contesto immediato è però chiaramente apostolico e quindi temporaneo. Paolo si riferisce a sé, dicendosi debole in rapporto con la chiesa di cui si prende cura (2Cor 11,28: ἡ μέριμνα[272] πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν). È questa premura[273] pastorale il senso della sua volontaria debolezza, di cui può vantarsi (2Cor 11,30) come della migliore qualifica di apostolo.

4. Vanto del debole (2Cor 11,30)

In 2Cor 11,30, per la prima volta nel suo discorso da stolto, Paolo si vanta della sua debolezza: «se ci si deve vantare, delle cose della mia debolezza mi vanterò». Nel contesto il vanto[274] fa già parte di un processo di valutazione o apprezzamento dei ministeri (2Cor 5,12)[275] e suggerisce ancora la presenza di avversari. Se per ipotesi i suoi lettori non avessero afferrato il senso della parodia[276] iniziata dinanzi a chi lo accusava con la recita della parte del debole in 2Cor 11,21a e dello stolto in 2Cor 11,21b, Paolo ora accenna ironicamente alla prospettiva migliore dalla quale bisognerebbe ascoltare il suo discorso: l'orgoglio.

[270] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 331.

[271] M.L. BARRÉ, «Paul», 500-519, sostiene la dipendenza di Paolo da Dn 11,35 (traduzione di Teodozione) e dalla letteratura apocalittica di Qumran: 1QS 3,21-24 (scandalo, inciampare dei giusti); 1QH 5,15-17 (raffinamento con il fuoco del povero); 1QH 2,23-25 (manifestazione della potenza di Dio nel perseguitato). Barré parafrasa 2Cor 11,29 in modo elaborato: «If anyone [of my opponents can boast that he] is being tripped up [by the agents of Satan in the eschatological struggle that characterizes true apostolic ministry], I [can boast that I] am being tripped up too! If anyone [of my opponents can boast that he] is being ensnared [by the agents of Satan in the eschatological struggle that characterizes true apostolic ministry], I [can go one better and boast that I] am being tried in the fires of the eschatological ordeal!».

[272] Etimologicamente, עצב, che implica il concetto di «tristezza» o di «dolore» è reso nella LXX con ἀσθένεια in Sal 15[16],4 e con μεριμνάω in Pr 14,23, dove indica l'«affanno», o l'«inquietudine». A. PLUMMER, *IICorinthians*, 331, cita il Crisostomo: «"as though he were himself the Church throughout the world, so was he distressed for every member" (Chrys.)»

[273] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 331, parafrasa 11,29: «'If anyone can be called weak, I can'».

[274] Questo tema ricorre esplicitamente non meno di 19 volte solo in 2Cor 10-12. Per O. WISCHMEYER, *Der höchste*, 85, qui il discorso di Paolo verte più sul tema del «vanto» che della δύναμις. Il tema καυχάομαι ricorre in 2Cor 10,8.13.15.16.17 (due volte); 11,10 (καύχησις).12.16.17.18(due volte).30(due volte); 12,1.5(due volte).6.9.

[275] La ripetizione di forme diverse di καυχάομαι in questo versetto e la frequenza di termini imparentati 2Cor 1-9, suggerisce a V. P. FURNISH, *IICorinthians*, 307 che «the matter of legitimate versus illegitimate boasting was an important part of the dispute between Paul and his Corinthian rivals». L.J. SUMNEY, *Identifying*, 129, ne condivide il parere.

[276] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 827.

Sin da LXX Ger 9,23-24[277], un passo che Paolo cita – come si è già notato più volte – in 1Cor 1,31 (2Cor 10,17), il vanto[278] è l'atteggiamento del forte[279] e del sapiente o di chi ha più «scienza» che amore per il debole (1Cor 8,1). Ora Paolo che non è né sapiente né colto né un forte si vanterà ugualmente di sé stesso[280]. Non lo farà però alla maniera dei suoi rivali, ma da stolto e riguardo a τὰ τῆς ἀσθενείας[281]. I superapostoli certamente non saranno capaci di fare altrettanto. L'intento di Paolo lo si percepisce però meglio se si osserva l'articolo plurale τά che suppone evidentemente un'ἀσθένεια plurale, forse ancora una catena ininterrotta di sofferenze, lotte, difficoltà di ogni genere incontrate o da incontrare nella predicazione del vangelo[282].

Il vanto dell'apostolo comprenderà quindi più «debolezze», a iniziare dalla fuga rocambolesca da Damasco (At 9,24-25), essendo egli stato calato dalle mura di cinta in una cesta[283] (2Cor 11,32-33). Le diverse prove costituiscono il suo stato di debolezza, ma è una condizione diversa da quella di cui è accusato da alcuni corinzi. La debolezza multipla di Paolo è quanto in un uomo possa esistere di più simile a Cristo, crocifisso per debolezza, come meglio verrà chiarito in 2Cor 13,4 con un verbo al presente indicativo plurale:

[277] LXX 1Sam 2,10.

[278] Delle 52 volte che questo tema ricorre nella forma di καυχάομαι o simili nel *Corpus Paulinum* 29 volte ricorre nella 2Cor.

[279] LXX Dt 8,17-18; Gdc 7,2; 1Cr 16,27s; Sal 48 [49], 6-8; 51 [52], 1; 88 [89], 17; Sir 45,8; Am 6,13. Anche CLEMENTE ROMANO, *1Corinti* 13,1, cita per intero Ger 9,22.

[280] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 331: «The future tense has led some commentators to limit the scope of the verb to what follows and to make a fresh paragraph begin here (xi.30-xii,9 or 10); so Schmiedel, Weiss, and others. But the future indicates his general intention and guiding principle; it covers the whole of his foolish glorying».

[281] Per questa costruzione grammaticale, cf. 1Cor 2,11.14 e Rm 14,19. È una costruzione del greco classico: cf. TUCIDIDE, *Historiae* 2, 60: τὰ τῆς ὀργῆς.

[282] G.C.F. HEINRICI, *Der zweite*, 379-380.

[283] Per S.H. TRAVIS, «Paul's», 528-531, nella sua esibizione di vanto, Paolo ironizza circa un «Hellenistic exaltation of boasting» a cui contrappone un «Hebrew boasting in the Lord». Travis cita le *res gestae Divi Augusti* per illustrare un certo tipo d'eulogia greco-romana che con una *reductio ad absurdum* l'apostolo ridicolizza vantandosi dei suoi insuccessi o debolezze. Un caso tipico di debolezza umoristica è l'episodio della calata di una cesta dalle mura di Damasco. A commento Travis riporta quanto scrive E.A. JUDGE, «The Conflict», 45: «He [Paul] will boast, if he must, of his weakness. But if it is realized that everyone in antiquity would have known that the finest military award for valour was the *corona muralis* [LIVIO, 23.18; e AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae* 5.6] for the man who was first up the wall in the face of the enemy, Paul's point is devastatingly plain: he was first down». Per Travis «Paul stands within the Hebrew tradition of boasting in the Lord (cf. 10:17), and his paradoxy of Hellenistic self-glorying is an implicit rejection of it» (p. 531). A.T. LINCOLN, «Paul», 208, cita lo stesso passo da Judge e per certi aspetti condivide la posizione di Travis, soprattutto sull'ironia presente nel vanto di Paolo.

ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ. Paolo si vanta, con misura[284] (2Cor 10,13.15) e se costretto (2Cor 11,30: εἰ καυχᾶσθαι δεῖ), d'essere un debole ma come e «in» Cristo di cui è un apostolo.

5. Visioni del debole (2Cor 12,5)

Della necessità (δεῖ) di vantarsi Paolo parla o si interroga[285] ancora in 2Cor 12,1. In 2Cor 12,1-10 e fin dal v. 1 si muove verso un'altra area, quella di «visioni e rivelazioni»[286], che lo fa considerare al di sopra degli avversari. Egli però associa subito ad un vanto indiretto per questi fenomeni straordinari[287] quello diretto per le sue debolezze: «riguardo a lui mi vanterò, di me invece non mi vanterò se non nelle debolezze» (2Cor 12,5). All'espressione ἐν ταῖς ἀσθενείαις, «nelle debolezze», le situazioni difficili di cui Paolo sta parlando in 2Cor 10-13, ma di cui è possibile solo a lui vantarsi, codici importanti (א D^2 F G Ψ 0121. 1881 lat; Ambst)[288] aggiungono μου, per personalizzarle. In ogni caso Paolo sta pensando a sofferenze legate alla sua missione come a un qualcosa che sicuramente manca ai suoi accusatori.

Il testo di 2Cor 12,5 è strettamente collegato al v. 4, in cui Paolo afferma la realtà[289] di certe sue misteriose esperienze, di consolazione tra le sue numerose sofferenze, come il rapimento in paradiso e l'audizione di parole indicibili. Paolo ora si vanta, in terza persona,

[284] Paolo non deve vantarsi oltre misura, o indebitamente (2Cor 10,13.15.16), ma dalla sua debolezza deve imparare l'umiltà (2Cor 12,7: ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι). Già FILONE, *De specialibus legibus* I, 294, richiama l'uomo alla necessità di questa virtù non solo nei riguardi del Creatore ma anche verso i propri simili: se il Creatore e autore dell'universo, che non ha bisogno di alcuna cosa che lui stesso ha creato, «non guardando all'eccedente grandezza del suo potere e autorità ma alla tua debolezza ti fa partecipare della sua stessa potenza di misericordia».

[285] Il testo di 2Cor 12,1 è problematico. A. PLUMMER, *IICorinthians*, 337: «Owing probably to accidental mistakes in copying and conjectural emendations by puzzled scribes, the text of this verse is so confused that it is impossible to disentangle the original text with certainty». Tuttavia Plummer lo ricostruisce: «"I must needs [sic!] glory: it is not indeed expedient, but I will come to visions, etc."».

[286] L'assenza di articoli dinanzi a questi termini indica che si tratta di un argomento generale, per J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 828. Questo autore ritiene tuttavia che la formula "*visions and revelations*" «may have come from his opponents».

[287] Paolo distingue con cura l'evento sulla via di Damasco, l'apparizione di Cristo risorto (1Cor 9,1; 15,8) dalle *visioni e rivelazioni* successive (At 16,9; 18,9; 22,18; 23,11).

[288] Il testo senza l'aggiunta di μου è riportato almeno in $\mathfrak{P}^{46}$ B D^* 0243 6 33 1175 1739 *pc* sy co (*NTGI* 489).

[289] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 339, considera reali queste esperienze ineffabili ma rimanda ad una chiave d'interpretazione «retorica» (citando J. WEIß, «Beiträge», 191).

di quell'uomo che è lui stesso, in quanto è stato rapito in cielo e ha ascoltato con le sue orecchie il Signore. Si vanta del Signore. Tenta però anche di sdoppiarsi non vantandosi se non nelle sue debolezze apostoliche.

Come già in 2Cor 11,18.30 e poi in 2Cor 12,9, Paolo utilizza qui il futuro καυχήσομαι – per indicare che questa è la sua intenzione o il suo «guiding principle»[290] anche per le «debolezze» venture. Si confessa senza vergogna perché dal canto suo, se è convinto d'essere effettivamente di creta, ha imparato anche che questo tipo di debolezza non è ciò che lo allontana da *visioni* e *rivelazioni* – essendo queste i segni convincenti della presenza gloriosa del Signore nella sua missione. Continuerà a vantarsi «*nelle* sue debolezze» come di contenitori fragili e opachi del vangelo, che è gloria e potenza di Dio, affidatagli a vantaggio di tutti.

6. Tratti di un apostolo (2Cor 12,12)

Paolo sta difendendo se stesso come apostolo. Della potenza di un apostolo si parla anche nell'epilogo (2Cor 12,11-13)[291] del «discorso insensato»[292]. Paolo ora si scusa di aver recitato la parte dello stolto e si appella alla testimonianza dei corinzi circa la sua lealtà[293] di «apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio» (2Cor 1,1).

Per H. Baum[294], in 2Cor 10-13, «das eigentliche Thema ist die Frage, wer nun wirklich die wahren Apostel sind und worin die Legitimität des wahren Apostel Christi Jesu ausweist»[295]. Le credenziali[296] di un apostolo che è necessariamente debole[297] sono l'argomento di 2Cor 12,12: «infatti, i segni dell'apostolo sono stati compiuti tra voi in tutta capacità di reggere, segni ma anche prodigi e opere di potenza».

La δύναμις di un apostolo è qualificata e specificata da alcuni «segni» che accompagnano la missione, quali: la visibile «capacità

[290] A. Plummer, *IICorinthians*, 331.
[291] J. Murphy-O'Connor, «The Second», 828
[292] P. Rossano, *Lettere*, (1979³), 232
[293] *NTGI* 490.
[294] H. Baum, *Mut*, 190-250.
[295] H. Baum, *Mut*, 187.
[296] A. Plummer, *IICorinthians*, 356.
[297] Per H. Baum, *Mut*, 190-250, l'ἀσθένεια «des wahren Apostels Christi Jesu» (p. 195-198) è il miglior «segno» d'autenticità di Paolo.

di reggere» le situazioni difficili, i «prodigi» che sono opere straordinarie. Di per sé, in questo contesto, le δυνάμεις, «potenze», sono opere compiute da Paolo[298] ma che hanno mostrato la potenza di Dio già inerente al vangelo[299].

In sostanza Paolo non è davvero un insensato, né un debole ed opaco parlatore per il vangelo, come i superapostoli lo considerano. Si presenta invece come il più autentico apostolo di Corinto. La potenza di salvezza viva nel suo vangelo si rivela anche nella sua persona con «segni» e «miracoli», ma soprattutto nella sua grande «capacità di reggere» qualsiasi prova a vantaggio della missione che gli è stata affidata dal Signore.

7. Impotente contro la verità (2Cor 13,8)

In 2Cor 13,1-10 Paolo, che in 2Cor 12,10 ha detto di essere potente proprio quando è debole, come meglio si annoterà in seguito, ora dà ai corinzi gli ultimi avvisi[300] con fermezza e decisione[301] prima della sua prossima visita, «la terza» (2Cor 12,14; 13,1). La pericope 2Cor 12,19-13,10 potrebbe intitolarsi: «i corinzi si correggano» altrimenti saranno prese misure adeguate per espellere i colpevoli. Personalmente Paolo spera e prega di dover fare uso dell'«autorità»[302] che Cristo parlante in lui gli ha dato, ma solo per costruire e non per distruggere.

Come apostolo, egli dichiara tuttavia di essere partecipe a tutti gli effetti della morte e risurrezione di Cristo, della sua *debolezza* e della sua *potenza,* e di essere pronto a manifestarlo. Lui è debole e forte insieme, come e in Cristo che lo manda. In 2Cor 13,9 ammette però: «*non possiamo* infatti nulla contro la verità». Dinanzi alla verità (2Cor 4,2; 6,7; 7,14), l'ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί (2Cor 11,10),

[298] At 19,11 testimonia che δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχούσας ὁ θεὸς ἐποίει διὰ τῶν χειρῶν Παύλου, «atti di potenza e neppure ordinari, Dio operava per le mani di Paolo». Agli occhi di oppositori scettici, il problema sta nel conciliare la debolezza visibile e anche ammessa ed esaltata da chi si ritiene apostolo, con la potenza di Dio che opera attraverso la stessa fragile e opaca persona di sempre. Per Paolo i miracoli costituiscono anch'essi una conferma dell'autenticità del vangelo che egli ha portato a Corinto (2Cor 10,14.16; 11,4.7).

[299] U. VANNI, «Lettere», 534: Un parallelo di 2Cor 12,12, è in Rm 15,19 l'espressione: ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ, «con la forza dei segni miracolosi e dei prodigi, con la potenza dello Spirito».

[300] *NTGI* 491

[301] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 371.

[302] P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 233.

quella che Paolo ha sempre detto e scritto (2Cor 12,6), siamo tutti impotenti. La verità è forte, e «noi» – lui, Paolo, e ministri e apostoli veri come lui – siamo deboli contro di essa. Più forte[303] di Paolo a Corinto è solo la verità, che però, quando è «di Cristo», è la sua stessa forza contro i suoi accusatori, i «falsi apostoli» (2Cor 11,13.22) di cultura giudaica[304].

Sintesi

L'esame del lessico costitutivo della coppia sparso in tutta la lettera ha dato alcuni risultati interessanti per meglio comprendere il significato contestuale di «debole:forte». Fin da 2Cor 1,8 Paolo ha confessato la sua debolezza, riferita ad un qualche rischio o prova estrema, utilizzando la parola δύναμις: ὑπὲρ δύναμιν ἐβαρήθημεν. In 2Cor 4,7 ha anticipato la coppia «debole:forte» utilizzando da una parte (della debolezza) l'immagine di vasi o contenitori di terra, di per sé non preziosi, e dall'altra l'immagine del contenuto, il servizio della gloria e il vangelo, il «tesoro» che rivela l'eccellenza della potenza di Dio: ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ. Quanto più il contenitore è fragile e opaco, tanto più il contenuto manifesta che la potenza è di Dio. In 2Cor 6,7 Paolo affermava che per quanto nei suoi viaggi sia venuto a trovarsi in una serie di sofferenze o prove, si trova sempre anche ἐν δυνάμει θεοῦ. La potenza di Dio è l'origine e l'ambiente del suo apostolato. Ancora utilizzando il termine δύναμις, solo un polo della coppia, in 2Cor 8,3 egli considerava la forza della generosità nella costruzione di una chiesa aperta a gentili e giudei. In questo caso δύναμις è sì il bene che si possiede, ma soprattutto il bene che si fa condividendo le proprie ricchezze a imitazione di Cristo che da ricco si è fatto povero. La potenza di Dio è esplicitamente espressa invece in 2Cor 9,8, nell'espressione δυνατεῖ δὲ ὁ θεός, nel contesto ancora della colletta che Paolo sta facendo per la chiesa di Gerusalemme. Dio potenzia, creativamente, con ogni bene, chi è generoso e gioioso nel dare.

303 Sulla forza della verità cf. FLAVIO GIUSEPPE, *Antiquitates Judaicae* 11.6.55.

304 FILONE, *De ebrietate* 185: si comprende qualcosa accuratamente, se la si considera in sé stessa e per sé stessa. Solo però comparandola con il suo contrario si arriva ad una conoscenza della sua più vera natura. Così comprendiamo che cosa s'intenda con «piccolo» mettendolo in giustapposizione con «grande»; «asciutto» con «bagnato», «freddo» con «caldo», «nero» con «bianco», «debole» con «forte» e «pochi» con «molti»; si legga ancora FILONE, *Quis rerum divinarum heres sit* 212.

In questa introduzione all'esame di «debolezza:forza» nella *2Corinti* è stato considerato, oltre a tutto il lessico ad essa associato, anche la struttura di 2Cor 10-13, come suo contesto più proprio. I quattro capitoli della lettera sono distribuibili in tre parti: (a) 2Cor 10, dove è contenuta la duplice denuncia di debolezza e di forza contro Paolo; (b) la pericope 2Cor 11,1-12,13 in cui Paolo si difende inscenando una parodia di sé, considerandosi sia insensato che debole, e persino vantandosi delle sue debolezze; (c) la pericope conclusiva, 2Cor 12,14-13,10, che ancora richiama il lessico di 2Cor 10 ma nel contesto di una severa minaccia di una terza visita, quando Paolo mostrerà la sua forza nell'esercizio dell'autorità di apostolo che il Signore gli ha dato per ricostruire la chiesa e per distruggere gli ostacoli interposti da avversari che si vantano come superapostoli ma che in realtà sono falsi apostoli.

COPPIA ἰσχυραί-ἀσθενής (2COR 10,10)

La prima esplicita e completa occorrenza di «debole:forte» nella *2Corinti* si trova in 2Cor 10,10. In questo testo la nostra coppia esprime un grave disagio[305] per la presenza di Paolo a Corinto. Si tratta dell'accusa di qualcuno[306] contro di lui[307], che egli cita direttamente con presumibile esattezza.

In 2Cor 10-13 Paolo riporterà *querelle*: che egli è falsamente «umile»[308] (2Cor 10,1), che è «carnale» (2Cor 10,2) e non spirituale, che è «inesperto» nel parlare di Cristo (2Cor 11,6). In breve,

[305] D.W. OOSTENDORP, *Another Jesus*, 14-85.

[306] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 826: «Paul cites a sneering Corinthian critique, which contrasts his strong, demanding letters with his unimpressive physical presence and his unsophisticated oratory (1Cor 2:3-4)».

[307] *NTGI* 486, commenta 2Cor 10,10: «Il nome gr[eco] di Paolo significa *debole*, di poca prestanza, e si può prestare a questo gioco di parole». Il gioco di parole è la duplice accusa contro Paolo, di essere insieme debole da vicino e forte da lontano.

[308] Una vicinanza tra debolezza ed «umiltà» è però documentabile etimologicamente, se, per es., si osserva come אֶבְיוֹן «bisognoso», «povero», è reso con ἀσθενής in LXX Pr 24,77 = 31,9; ἀδύνατος in Gb 5,15; 31,20; 24,4; 29,16; e con ταπεινός in Am 8,6. Similmente la radice דלל che contiene l'idea di povertà, è resa nella LXX con ἀδύνατος in Gb 5,16; 20,19; 31,16; ἀσθενέω in Gdc 6,15; 2 Re 3,1; 13,4; Gb 28,4; e con ταπεινόω almeno in Sal 141[142],6; Gdc 6,15; Is 11,4; 25,4; 26,6. Anche עני è ἀσθενής in Gb 36,15; Pr 22,22; 24,73 [31,5] e ἀδύνατος in Gb 36,15 ma ταπεινός o simili almeno in Gn 15,14; 16,9.11; 29,32; Es 1,12; Dt 26,7; Sal 17[18],27; 81[82],3; Pr 24,37 [30,14].

Paolo è accusato di debolezza e di stoltezza. Secondo i detrattori, non ha neppure il ruolo di missionario[309]. Non è apostolo.

Per debole e forte come due accuse contro Paolo, è probabile che gli accusatori intendano l'equivalente di un'altra duplice imputazione riportata in 2Cor 10,1: «io che in presenza sarei umile, ma di lontano prepotente con voi»[310]. Già in 2Cor 10,7-11 Paolo però si scagiona dall'accusa di debolezza[311] e da 2Cor 10,4-6[312] sta affermando di essere armato e forte, pronto a usare ogni mezzo atto a distruggere qualsiasi ribellione al vangelo di Cristo.

Il testo

In 2Cor 10,10 la coppia[313] «debole:forte» non costituisce una vera e propria antitesi, in quanto i due termini risultano opposti solo letteralmente, mentre di fatto si assommano e si fondono in un unico atto di accusa: «ὅτι, Αἱ ἐπιστολαὶ μέν, φησίν, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος», «dal momento che: "se le lettere, [qualcuno] dice, sono pesanti e forti, la presenza però del corpo [è] debole e la parola di nessun conto"»[314].

[309] M.A. Chevallier, *Esprit*, 129: «l'exousia apostolique à laquelle Paul prétend [2Cor 10, 8] n'est pas sensible dans ses paroles... de loin c'est un lion, de près c'est un mouton».

[310] P. Rossano, «Lettere», 408; 2Cor 11,7. H.D. Betz, «Paul's», 11, è di questo parere. Anche H. Sanchez-Bosch, *«Gloriarse»*, 247, interpreta la debolezza di Paolo non «ineptitude» (2Cor 11,6), quanto situazione «humillada» secondo i corinzi (1Cor 10,1).

[311] Per A. Plummer, *IICorinthians*, 279, Paolo dice: «My Apostolic Authority will be found to be as effective in fact as it looks on paper»

[312] U. Wilckens, *Weisheit*, 213: «Der Polemik gegen die Schwachheit des Paulus, der sich nach Meinung der Korinther als Apostel gerade in pneumatischer Kraft auszuweisen hätte (vgl. neben I 2, 1ff.; I 4,8ff.; II 4,7ff; 6,1ff. und besonders als durchgehender Vorwurf gegen Paulus II 10-13) entspricht die prinzipielle Abwertung alles Leiblichen und Sarkischen».

[313] Nella forma ἰσχυρός-ἀσθενής la coppia ha degli antecedenti: in *Ezechiele*, debole è il «gregge» d'Israele (con i suoi capi infedeli) dinanzi al forte re di Babilonia. Ai capi d'Israele non giova neppure l'alleanza con il faraone d'Egitto, che è debole a sua volta rispetto al più forte Nabucodònosor. Tra Israele, Babilonia ed Egitto, è però il Signore che ha in mano la situazione di tutti. Egli si prende cura del debole come del forte e arbitra tra loro con giustizia. La coppia in Ez 34,20 (ἰσχυρός-ἀσθενής) e in Nm 13,18 (ἰσχυρός-ἀσθενής) anticipa quella di 2Cor 10,10. Ma, nel contesto di *Numeri*, la coppia sottintende un conflitto tra Israele e le popolazioni di Canaan. Nelle battaglie di occupazione, sarà più forte l'alleanza *Dio-Israele*. Come l'esodo, anche l'entrata nella terra promessa è una manifestazione della potenza di Dio.

[314] Ph. Bachmann, *Der zweite*, 353: «Denn die Briefe zwar, so läßt man verlauten, sind gewichtig und gewaltig, aber die leibliche Gegenwart ist wirkungslos und das Wort ist wie Nichts geachtet».

Sono qui riconoscibili diverse figure stilistiche: uno zeugma, per cui una parola sola come ἐπιστολαί[315] è in relazione con due termini, βαρεῖαι e ἰσχυραί che hanno significati letterali distinti; diverse antitesi, i cui elementi sono disposti in forma chiastica[316]; un parallelismo sinonimico che dimostra come i vari termini siano strettamente interrelati tra loro. 2Cor 10,10 costituisce dunque un testo con eminente profilo letterario, anche se proprio per questo non è facile stabilire quanto storicamente vera sia l'accusa contro Paolo e quanto sia stata da lui riportata fedelmente.

La contrapposizione è istituita tra ἰσχυραί, plurale riferito alle «lettere» di Paolo, e ἀσθενής, singolare in quanto riferito a παρουσία τοῦ σώματος: i due termini sono su uno stesso piano sintattico e grammaticale, in quanto entrambi aggettivi al nominativo e di genere femminile. Un contesto storico presumibile e comune è la comunicazione del vangelo o le sue modalità. Per il vangelo Paolo si esprime sia con «lettere», da lontano dirette ad una chiesa già esistente, che oralmente, di presenza.

In 2Cor 10,10 non appaiono problemi testuali seri. Almeno, non ci sono varianti significative dei termini della coppia che stiamo esaminando. Tuttavia, su φησίν – terza persona singolare – concordano tra altri 𝔓⁴⁶ᵛⁱᵈ א D E F G K L P d e copt bo^mss Ambr; mentre B f g r lat sy sostengono[317] φασίν, la terza persona plurale dell'indicativo presente. Tuttavia φασίν, «dicono», sebbene sia attestato nell'importante codice B, può essere spiegabile come una semplificazione dovuta alla traduzione, come appare nella latina («inquiunt»)[318] e siriaca, per indicare soltanto un senso impersonale come: «una diceria si è sparsa».

Iniziando con ὅτι, «perché»[319], o «dal momento che», o «in quanto», che è una congiunzione subordinante, il v. 10 è connesso con il v. 9 in cui Paolo si scusa ironicamente e in anticipo, manife-

[315] Tischendorf registra una trasposizione di αἱ ἐπιστολαὶ μέν (א² B r) piuttosto che αἱ μὲν ἐπιστολαί (א³ D F G K L P Latt.); A. PLUMMER, *IICorinthians*, 283. *NTGL97* riporta più testimoni sia a favore che contro la trasposizione.

[316] H. WINDISCH, *Der zweite*, 306 e N. SCHNEIDER, *Die rhetorische*, 38, 40, 62.

[317] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 283, fa notare il contrasto tra i codici F *ed* f; *NTGL97* 486.

[318] CLCLT-2, GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Hiezechihelem prophetam*, Cl. 1710, lib. 1, hom. 9, linea 341: «Hinc paulus iterum de detrahentibus corinthiis loquitur, dicens: epistolae, *inquiunt*, graues sunt et fortes, praesentia autem corporis infirma et sermo contemptibilis; hoc cogitet qui eiusmodi est, quia quales sumus uerbo per epistolas absentes, tales et praesentes in opere».

[319] P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 222 e *NTGI* 486; CEI 2493.

stando l'intenzione di non voler spaventare nessuno con le «lettere». Questo termine, ἐπιστολή[320], al plurale già usato in 2Cor 3,1, è ora importante per capire come venivano percepite «le lettere» di Paolo tra i suoi destinatari. Quali e quante queste lettere possano essere è stato già discusso sopra. Importante è ora osservare come Paolo le qualifichi difendendole.

Le due particelle correlative μέν e δέ servono a contrapporre «lettere», quindi lo scrivere, alla «presenza», vale a dire alla persona stessa di Paolo a Corinto e quindi al parlare. È Paolo che crea queste opposizione ma riflettendo l'accusa. Le due particelle marcano solo stilisticamente una duplice posizione, ma nei due casi sempre ostile a Paolo da parte di chi ne rifiuta sia lo scritto che la parola. È percepibile quindi un conflitto presente nell'atto di scrivere tra ἐπιστολαί e ἀπόστολος (2Cor 1,1; 12,12), e se ne deduce che a Corinto esiste qualcuno che rifiuta del tutto Paolo. In apparenza lo scontro è tra la parola scritta e il λόγος orale: entrambi in Paolo costituiscono, secondo gli avversari, due modi contrapposti e insufficienti di comunicare; in Paolo non esisterebbe una personale coerenza tra le due modalità. In una realtà più storica che letteraria è evidente tuttavia che la guerra in atto è tra superapostoli e Paolo, senza esclusione di colpi e al cospetto di una chiesa debole, indecisa da che parte stare perché poco colta e poco forte nella fede in Cristo.

1. Forza ambigua dello scrivere

È difficile stabilire l'identità di chi formula l'accusa: se uno o più rivali dell'apostolo. Il verbo φησίν può avere come suo soggetto grammaticale ancora il τις di 2Cor 10,7[321], «qualcuno» convinto di appartenere a Cristo. A questo τις, singolare, può corrispondere τοῦτο... ὁ τοιοῦτος, «questo tale» che diventa un diretto interlocutore di Paolo in 2Cor 10,11 e al quale Paolo dà un'immediata e secca risposta affermando la propria coerenza sia quando predica oralmente e in presenza, che quando lo fa per iscritto, nelle lettere.

Per un contesto così chiaramente conflittuale è da scartare che φησίν possa interpretarsi nello stile generico e ipotetico della diatri-

[320] Si allittera con ἀποστολή, «apostolato», termine mai usato in *2Corinti*, ma è in 1Cor 9,2.
[321] Cf. anche 2Cor 11,16.20.21; 12,6.

ba, come se «qualcuno dirà...» o «se uno dicesse»[322]. Se l'indole di 2Cor 10,10 letterariamente appare come quella della diatriba[323], l'oppositore di Paolo non sembra tuttavia fittizio, vero solo perché inventato da Paolo che scrive. In tale caso l'accusa seria di debolezza e quella ironica di forza diventerebbero ipotetiche, e tutta la difesa di Paolo in 2Cor 10-13 sarebbe un semplice caso letterario, con parole e sentimenti finti, un pretesto per comporre una risposta teoricamente valida per tutti[324].

Che Paolo si rivolga a persone reali, e che riporti un'imputazione che lo ferisce profondamente, e che si tratti di effettiva accusa[325] molto specifica[326], è deducibile dalla presenza in una chiesa debole, di persone prepotenti, i superapostoli ora così ostili anche nei confronti del semplice apostolo. Un oppositore reale, che esprime un suo parere personale insieme a quello di altri, a noi sembra dunque il soggetto storico di questo verbo[327].

L'oggetto di φησίν, quanto si dice, è anch'esso reale. Lo è almeno per l'accusa, che classifica le lettere scritte da Paolo come βαρεῖαι[328], «pesanti», certamente non nel senso di «ben ponderate» o efficaci per il peso delle loro argomentazioni. Quegli scritti sarebbero «pesanti» in quanto «veementi»[329] o «arroganti»[330], oppressivi, onerosi[331] e «terrorizzanti» (2Cor 10,9: ἐκφοβεῖν ὑμᾶς διὰ τῶν

[322] Paolo ha usato φησίν solo un'altra volta, in 1Cor 6,16 (Ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν) dove «dice» introduce una citazione biblica. Questo verbo non ricorre altrove nel *Corpus Paulinum*. L'uso del singolare indica di pèr sé che l'accusa proviene da un singolo oppositore. Il verbo φησίν può intendersi però come un generico «si dice», o «qualcuno dice»; cf. Sap 15,12: φησιν.

[323] R. BULTMANN, *Der Stil*, 67. MT III, 293, menzionano lo stile della diatriba e traducono «says my opponent». MT IV, 81-82, riportano versetti del *Corpus Paulinum* che a loro dire hanno caratteristiche simili a quelle della diatriba: Rm 4,1-12; 9,14-11,32; Gal 2,17s; 3,19-22; 1Cor 6,12.13.18; 15,29-34.

[324] Anche però in base all'uso che Paolo aveva già fatto di φησίν, in 1Cor 6,16, è difficile scorgere in 2Cor 10,10 e contesto uno stile della diatriba.

[325] S.K. STOWERS, *The Diatribe*, 179 e 243, non ritiene «a diatribal objection» quanto qualcuno dice a Corinto contro Paolo.

[326] Per U. WILCKENS, «Σοφία», VII, 522, si tratta di «gnostic charismatic utterance» confrontabile con 1Cor 2,1 e 12,8, oltre che con 2Cor 11,6.

[327] C.K. BARRETT, *The Second*, 260.

[328] Sull'uso di questo termine cf. anche ERMOGENE DI TARSO (sec. II d.C.) che in Περὶ ἰδεῶν, II,6, ha l'espressione: ἠθικὸς μὲν ὁ λόγος, βαρὺς δὲ καὶ οὐκ ἐπιεικής; cf. At 15,28: μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος.

[329] F. ZORELL, *Lexicon graecum*, 625.

[330] A. BARNES, *Second*, 210.

[331] In 2Cor 11,9, Paolo si difenderà, di non essere stato d'aggravio (οὐ κατενάρκησα οὐθενός) ad alcuno, guardandosi dal «pesare» economicamente su nessuno di loro (ἐν παντὶ ἀβαρῆ). L'aggettivo ἀβαρής, «non pesante», «non a carico», evoca, per contrasto, l'immagine del parassita che

ἐπιστολῶν). Gli accusatori incolpano Paolo di quel che in realtà fanno di più loro opprimendo o dominando una chiesa debole.

La congiunzione coordinante καί mette sullo stesso piano di βαρεῖαι l'altro aggettivo, anch'esso al plurale femminile nominativo e riferito anch'esso alle «lettere» di Paolo: ἰσχυραί. È Paolo che ora associa stilisticamente e assimila i due aggettivi, inserendo tra loro una progressività come ulteriore chiarificazione rispetto alle sue lettere. Intenzionalmente per lo meno, come si deduce dall'uso di φησίν, Paolo mostra di riportare fedelmente la critica così come gli è giunta all'orecchio o per scritto da Corinto.

D'una qualche sinonimia tra βαρεῖαι e ἰσχυραί è indizio etimologico già la radice biblica כבר, che indica «pesantezza», «oppressione», «abbondanza», e che normalmente è tradotta con βαρύς e termini imparentati, ma è resa con ἰσχυρός in LXX Gn 41,31 (כִּי־כָבֵד - μετὰ ταῦτα ἰσχυρός)[332]. Similmente חזק, che contiene l'idea di forza o «vigore fisico», e normalmente nella LXX è tradotto con ἰσχύω, δύναμις e simili, è reso con βαρύς in Sir 40,1 («giogo pesante») e con βαρύνω in LXX Ml 3,13 («discorsi duri»). Ugualmente l'aggettivo עצום, che contiene l'idea di «potente» per numerosità, è tradotto con il verbo ἰσχύω o il sostantivo δύναμις o simili, ma almeno in LXX Sal 34[35],18 è reso con βαρύς (רָב בְּעָם עָצוּם - ἐν λαῷ βαρεῖ, «in un popolo numeroso»).

Gli aggettivi «pesanti» e «forti», riferiti alle lettere di Paolo, sono dunque praticamente equivalenti nel significato e nel contesto di 2Cor 10,10, non indicano un elogio ma una denuncia di «pesantezza» o di dominio o di prepotenza nella comunicazione tra Paolo e i corinzi. Paolo, secondo l'accusa, con le sue lettere non comunicherebbe il vangelo della risurrezione gloriosa di Gesù dai morti, ma insisterebbe piuttosto, contro i potenti e i forti, sulla sua morte di croce (cf. 1Cor 1-2) o sul fatto che ora bisogna tutti morire come

Paolo, nel contesto, rifiuta fermamente. Se un rapporto esiste, oltre quello letterario, tra l'accusa di βαρεῖαι in 2Cor 10,10 e la difesa di ἀβαρής in 2Cor 11,9, l'accusa di «pesantezza» contro Paolo può riguardare una richiesta d'aiuto per farsi sostenere in qualche iniziativa apostolica, riuscendo però, in tal modo soltanto ad aggravare la situazione finanziaria della chiesa. Da un'accusa del genere, Paolo però si difende, ironicamente, con una domanda, in 12,13: τί γάρ ἐστιν ὃ ἡσσώθητε ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας, εἰ μὴ ὅτι αὐτὸς ἐγὼ οὐ κατενάρκησα ὑμῶν; «in che cosa siete stati inferiori alle altre chiese, se non che io non ho pesato su di voi?» (trad. di P. ROSSANO, «Lettere», 415). Subito in risposta promette che non sarà più di peso finanziario ad alcuno (2Cor 12,14: καὶ οὐ καταναρκήσω, «e non vi sarò di peso». Solo in 2Cor 11,9; 12,13.14 Paolo usa il verbo καταναρκάω, «essere di peso [finanziario] a» che non ricorre altrove nel *Corpus Paulinum*) nel corso della sua prossima, la terza, visita alla chiesa.

[332] LXX Es 4,10; Ger 1,6-10.

Cristo. O di che altra possibile pesantezza o «forza» negativa si tratterebbe? L'aggettivo ἰσχυρός non può indicare, riferito a una lettera, la forza fisica di Paolo. In 2Cor 10,10 ἰσχυρός, che è assimilato a βαρύς, è opposto ad ἀσθενής riferito alla presenza di Paolo; è opposto anche al participio perfetto di ἐξουθενέω che è riferito alla «parola» di Paolo. Paolo è un debole e non sa parlare; non può incutere timore a superapostoli! Stilisticamente e contestualmente ἰσχυρός non significa quindi che Paolo trasmetta apprensione per la sua robusta corporatura quando è presente in città. Non è criticato per il suo fisico; piuttosto, da lontano egli manifesterebbe spudoratamente il suo autoritarismo, e una volontà di potenza con le sue lettere che considera apostolicamente autorevoli.

Chi pensa e parla di Paolo così ostilmente ha forse paura di lui? Perché è anonimo? L'accusatore resta nascosto, non si capisce bene da chi, nel circuito di una comunicazione molto difficile tra Paolo e la sua chiesa.

2. Presenza debole

L'espressione ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ricorre solo qui[333] nel NT. L'accento è meno sul «corpo» che sulla παρουσία, che nel contesto è da interpretare alla luce del ricorrente participio παρών. È il farsi presente di Paolo, o la minaccia inefficace di un suo prossimo incontro con la comunità.

Il participio παρών, oltre che in 1Cor 5,3, ricorrerà ancora in questa stessa flessione grammaticale (ἀπὼν τῷ σώματι παρὼν δὲ τῷ πνεύματι) in 2Cor 10,2; 11,9; 13,2; 13,10, per segnalare, in ogni caso, delle visite solo possibili alla comunità in contrapposizione ad un'assenza da essa che invece è reale[334]. È però già l'espressione di 2Cor 10,1 – «di presenza sarei umile, ma di lontano prepotente con voi»[335] – anch'essa riferita a Paolo come un'eco evidente di un'accusa[336], quella più simile ai due segmenti di frase di 2Cor 10,10: ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς e καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος.

[333] La παρουσία, nella corrispondenza con i corinzi, ha un carattere escatologico in quanto riferito alla venuta del Signore, solo in 1Cor 15,23. Nel *Corpus Paulinum*, unita a un nome di persona, indica la «visita», per es. di Stefana in 1Cor 16,17 e l'«arrivo», di Tito, in 2Cor 7,6.7.

[334] Paolo è rappresentato con il suo pensiero e la sua autorità dalle sue stesse lettere inviate alla chiesa.

[335] P. ROSSANO, «Lettere», 408.

[336] In 1Cor 2,3 Paolo ammette la sua debolezza.

Di questo parallelismo è prova l'autodifesa dell'operato di Paolo in 2Cor 10,11: «che quali siamo di parola per lettere, assenti, tali anche presenti saremo di fatto», dove la contrapposizione tra *presenza* e *assenza* dell'apostolo dalla chiesa evoca 2Cor 10,1. Dall'esame di questo contesto l'espressione παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής non equivale ad ἀσθενὴς τῷ σώματι[337] e neppure ad ἀσθενὴς τῇ σαρκί, espressioni queste che potrebbero più facilmente indicare una costituzione fragile di Paolo o un fisico troppo debole per essere quello di un vero apostolo. Il senso di 2Cor 10,10 sembra diverso, almeno secondo l'accusa: Paolo da lontano o per lettera fa il leone ma da vicino si sente un agnello[338] in mezzo a lupi[339]. Si sente un perseguitato. La sua presenza però è nociva.

Perché Paolo è rifiutato per la sua debolezza e di che tipo questa sarebbe? Di specifiche infermità di Paolo[340] non si fa menzione in 2Cor 10-13. Egli non appare certamente malaticcio[341] o fiacco per capacità di resistenza, né gli manca la pazienza o forza d'animo per sopportare liste interminabili di prove e disagi anche per arrivare solo fino a Corinto. È più corretto pensare quindi che Paolo sia solo *accusato* di debolezza, e che egli accetti questa accusa e se ne vanti persino, ma solo per contrasto e in competizione con chi, movendogli guerra, si sente al contrario di lui infallibile, «libero»[342] o forte[343]

[337] CLEMENTE ROMANO, *1Corinti* 6,2.

[338] PH.E. HUGHES, *Paul's*, 362: «Paul's opponents interpreted meekness as weakness, forbearance as cowardice, and gentleness as indecision».

[339] H.A.A. KENNEDY, «Weakness», 350: «...that his conduct was weak... He is not ashamed of his so-called weakness, but on this [prossima terza visita] visit he will follow a different method, that of a disciplinary rigour. [...] Even if they accuse him of weakness, it is an accusation which he may share with his Master. [...] They sneered at his weakness because he had not taken extreme measures against the evils which confronted him at Corinth. But that apparent powerlessness before sin was merely temporary. It was part of his fellowship with the sufferings of Christ ([2Cor 13,4] ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ). He also shares in the victorious life of his Lord».

[340] J. WEIß, *Der erste*, 1910⁹, 110. Per R. BULTMANN, *Der zweite*, 114, Paolo non parla da «pneumatico» (p. 114), in quanto Cristo tace in lui; non è malato ma solo deboluccio «auf die Haltung, auf das Auftreten» (p. 192).

[341] Per J.E. BELSER, *Der zweite*, 301, ἀσθενής in 2Cor 10,10 non indica che il corpo di Paolo sia debole o malato, o di costituzione fragile. Piuttosto «seine persönliche Gegenwart und sein Auftreten ist schwächlich, imponiert nicht».

[342] Cf. 2Cor 3,17 con 1Cor 9,1.19.

[343] Schmithals argomenta che 2Cor 10,10 nel suo insieme rifletterebbe l'accusa degli oppositori, che Paolo non è uno «pneumatico» o «spirituale» e che la debolezza che essi rigettano equivale ad una condotta non-pneumatica (W. SCHMITHALS, *Gnosticism*, 177). Per L.J. SUMNEY, *Identifying*, 150, il testo di 2Cor 10-11, «does show that the opponents believe that Paul's demeanor is inappropriate for an apostle. Their main point is that he is not personally forceful. Paul's speaking skills contribute to this "weak" presence [...] They seem to see his weakness as proof that he does not have apostolic authority».

rispetto ad una comunità che in maggioranza è composta di deboli. La realtà resta perciò diversa dall'accusa. Paolo è certamente un debole, e lo ha fatto capire fino ad ora, ma solo perché non gareggia con accusatori prepotenti nello sfruttare la chiesa o solo perché continuando a riferirsi a Cristo crocifisso come modello (2Cor 13,4) egli preferisce stare dalla parte dei deboli facendosi povero, mite e mansueto per edificarli e non per sfruttarli.

Qual è però il più reale motivo che ha spinto qualcuno ad accusare Paolo di debolezza? Una correlazione tra debolezza, «corpo» o «carne» è comune nel NT[344] e soprattutto nel *Corpus Paulinum*[345]. Anche dal contesto di 2Cor 10,10 risulta che Paolo camminerebbe solo «da uomo» (2Cor 10,2: ἡμᾶς ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας). È possibile, data la vicinanza di questi testi, una correlazione tra la presunta debolezza di Paolo e questo diverso addebito che però ancora lo riguarda nella sua persona? Comportarsi solo da uomini suppone una debolezza particolare che non esclude neppure la qualifica ironica di forte. È probabile che questa duplice accusa sia compresa già in quella di non comportarsi più secondo la legge di Mosè (2Cor 3,14-15), e che adombri ora quella di agire secondo la carne (di Cristo crocifisso) e non secondo lo spirito (di Cristo risorto).

Con l'espressione ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής Paolo mostra d'aver inteso come oggetto delle critiche contro di lui non una mancanza di salute ma di «spiritualità» adeguata, di valore apostolico, di autorità sulla chiesa di Corinto, essendo egli solo uno che parla e agisce secondo sé stesso e non secondo Dio, e neppure secondo la risurrezione e l'attuale gloria di Cristo. Riferito alla «presenza»[346] di Paolo l'aggettivo ἀσθενής contiene un'indicazione di tempo e di luogo più che di uno stato fisico. In discussione è lo specifico modo di rapportarsi di uno come Paolo, che si ritiene apostolo a tutti gli effetti, con una chiesa che non è più sua o non è più solo dalla sua parte (1Cor 1,12; 3,22).

[344] Mt 26,41 e parallelo Mc 14,38.

[345] Cf., per es., Rm 6,19; Rm 8,3; Gal 4,13.

[346] Il verbo πάρειμι è in relazione ad ἔρχομαι ed è esclusivo di 2Cor 10-13 (1Cor 5,3): 2Cor 10,2 (δέομαι δὲ τὸ μὴ παρὼν θαρρῆσαι); 10,11 (ὅτι οἷοί ἐσμεν τῷ λόγῳ δι' ἐπιστολῶν ἀπόντες, τοιοῦτοι καὶ παρόντες τῷ ἔργῳ); 11,9 (καὶ παρὼν πρὸς ὑμᾶς καὶ ὑστερηθεὶς οὐ κατενάρκησα οὐθενός); 13,2 (προείρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν); 13,10 (διὰ τοῦτο ταῦτα ἀπὼν γράφω); anche il verbo che indica assenza o distanza dalla comunità è esclusivo di 2Cor 10-13 (1Cor 5,3): 2Cor 10,1 (ἀπὼν δὲ θαρρῶ εἰς ὑμᾶς); 10,11; 13,2; 13,10.

Paolo deve essersi dimostrato debole nel senso di poco determinato e coraggioso nell'affrontare il problema dei deboli, o altre questioni ritenute importanti dai suoi avversari. È stato un uomo di parte, per i deboli e contro i forti. Inoltre, nel suo comportamento, ambigui erano sembrati certi suoi tratti personali come volto, voce e gesti, propri di un uomo meschino che non fa impressione ad alcuno pur pretendendo di essere importante, che non ha in sé nulla di appariscente o di magnifico[347]. «Debole» per l'accusa significa quindi anche dimesso[348], timido[349], indeciso. Ci si vuole comunque riferire al suo modo di fare con gli altri[350], al suo «general character or deportment»[351], ad una sua limitata libertà d'azione o di parola[352] nell'affrontare i problemi scottanti. Paolo non avrebbe la «scienza», né una parola efficace per risolvere problemi di coscienza altrui.

In sostanza di Paolo sembra messa in discussione la sua idoneità[353] apostolica, per cui è ora costretto ad affrontare un grave pro-

[347] Per Grotius, riportato in J. FLESHER, *Critica*, 3243.

[348] BAGD (1957), 635: «his bodily presence is weak, i.e., when he is present in person, he shows himself weak». La loro traduzione resta ambivalente, potendosi intendere che Paolo si mostra fisicamente debole quando è presente di persona a Corinto; oppure che quando è presente di persona è debole in quanto agisce con scarsa autorità. J. ZMIJEWSKI, «ἀσθένεια», 410, interpreta ἀσθενής di 2Cor 10,10 come ἀσθένεια di 2Cor 13,4: come debolezza propria della esistenza fisica, terrestre dell'uomo.

[349] J.S. MENOCHIUS, *Commentarii*, 191.

[350] A. MAIER, *2Kor*, 181: «αυτος παρων τω σωματι, und ασθενης bezieht sich also nicht auf σωμα, als ob damit auf leibliche Schwäche oder gar auf die Kleinheit des Körpers hingedeutet würde, sondern auf sein ganzes persönliches Verhalten...».

[351] D.A. BLACK, *Paul*, 135-138.

[352] Sul significato di ἐξουσία, che dipende dal contesto immediato in cui il termine è inserito, G. GALITIS, «Das Wesen der Freiheit», 133, così si esprime: «Der ricthige Sinn ergibt sich aus dem Umstand, daß das Wort ἐξουσία sich von ἔξεστι herleitet, das eine neutrale «Freiheit zu etwas» und eine Möglichkeit ausdrückt, die sich nicht direkt auf ein Objekt bezieht». Diversa è l'interpretazione di V. R. REITZENSTEIN, «Paulus als Pneumatiker», 275, che fa più riferimento al *Corpus hermeneuticum* (XIII, 17; I,32) che a Paolo o al *Corpus Paulinum*: «Das Wort ἐξουσία bedeutet im Zauber jede übernatürliche und geheimnisvolle Kraft, die sich auf ein besonderes Verhältnis zu Gott und eine besondere γνῶσις gründet». Reitzenstein cita ad illustrazione di questo «misterioso potere» di Paolo, 1Cor 5,3ss. Qui è usata la parola δύναμις e non ἐξουσία. Per l'associazione tra questi due termini, cf. anche 1Cor 15,24; Ef 1,21, e fuori del *Corpus Paulinum*, Lc 4,36; 9,1; 10,19, dove significa «Machtvollkommenheit» e quindi autorità o potestà di Gesù nel compiere miracoli; δύναμις ed ἐξουσία possono equivalersi, secondo L. BIELER, «ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ», 80-83.

[353] Anche se Paolo ammette che l'essere all'altezza del suo compito è opera di Dio: cf. 2Cor 2,16; 3,5.6 in relazione a 2Cor 12,9. Per A. BESANÇON SPENCER, «The Wise», 351, 2Cor 10-13 va interpretato come un tentativo di difesa di Paolo dallo screditamento come apostolo (2Cor 10,10).

blema d'immagine[354]. Il femminile ἀσθενής, perché riferito, dai suoi avversari, alla sua παρουσία τοῦ σώματος, contiene in sé denunce pesanti, non solo di falsa umiltà, di condotta «carnale»[355], di scarsa vitalità[356] e soprattutto di mancanza di esperienze spirituali straordinarie[357] di per sé riconducibili ad una presenza della δύναμις di Dio. Paolo invece ragionerebbe da semplice uomo più che da battezzato in Cristo risorto o da suo autentico apostolo, e questo semplicemente perché è in difetto di πνεῦμα[358], la vera δύναμις divina visibile solo in «uomini spirituali» (1Cor 3,1; 4,8-10). Secondo i suoi avversari Paolo non è uno «spirituale», ma solo ancora un fragile e opaco vaso di terra da cui non filtrerebbe la gloria del vangelo. Il lettore non deve comunque dimenticare che per Paolo ἀσθενής resta solo un inopportuno addebito che egli riporta ma per respingerlo. È un pretesto[359], un rimprovero[360] o un formale atto di accusa[361] di antagonisti[362] non ipotetici, ma reali e dominanti come padroni sulla debole chiesa di Corinto.

[354] Per H. WINDISCH, *Der zweite*, 306, si tratta dell'apparenza semplice di un «Handwerkers». K.-A. BAUER, *Leiblichkeit*, 127: «παρουσία τοῦ σώματος bedeutet hier, analog zu 1Kor 5,3, einfach die leibhaftige, augenfällige Präsenz des Apostels in Raum und Zeit». H. WINDISCH, *Der zweite*, 306, rimanda a 1Cor 2,3 e ad *Acta Theclae* 3. Già A. PLUMMER, *IICorinthians*, 282, descriveva, da varie fonti, l'aspetto personale di Paolo, senza condividerlo, come «"an ugly little Jew," and that he had revolting infirmities, such as ophthalmia and epilepsy». Un'altra descrizione è dall'apocrifo *Acta Pauli et Theclae* in versione siriaca.

[355] E. FUCHS, «La faiblesse», 243.

[356] H.A.W. MEYER, *2Kor*, 241: «ohne Kraft und Energie»; A. MAIER, *2Kor*, 99: «nicht von leidensvollen Lage, sondern untüchtig, ohne Mut und Kraft». Invece K. MALY, *Mündige*, 30, sostiene che chi dà una spiegazione dell'ἀσθένεια di Paolo come «malattia fisica», «fisico non appariscente, non imponente», «timidezza», «mancanza di coraggio», non coglie il senso più profondo che è «teologico» di questo termine quando è riferito all'apostolo. Anticipando 2Cor 13,4, conclude che «Der *Predigt* vom σταυρός entspricht die äußere *Form* der ἀσθένεια». Accusando Paolo di debolezza, gli oppositori non colgono la conformità dell'apostolo con il messaggio della croce o con Cristo crocifisso. Oppure colgono solo questo aspetto, a scapito di una conformità pur esistente di Paolo con la δύναμις di Cristo risorto.

[357] In 2Cor 12,1-5. E. FUCHS, «La faiblesse», 243.

[358] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 431, n. 92. «Es verdächtig... den Träger des πνεῦμα im religiösen Sinne, wenn er die δύναμις nur in dem ausgearbeiteten Briefe, nicht aber in der unmittelbaren Verkündigung zeigt».

[359] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 216.

[360] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 279, 295.

[361] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 431.

[362] L'ἀσθένεια di Paolo è per ora «das Hauptargument» degli oppositori, secondo H. BAUM, *Mut*, 195. Paolo presto però l'eleverà «zu seinem Ruhmestitel... [12,5.9] weil diese ἀσθένεια ja gerade seine Teilhabe an den παθήματα τοῦ Χριστοῦ [2Cor 1,5] offenbar macht» (p. 196) (1Cor 4,9-13). Una motivazione dell'accusa di «presenza debole» è anche la dichiarata posizione di Paolo a vantaggio dei deboli sia 1Cor 9,22 che in 2Cor 11,29, secondo M. HARADA, *Paul's Weakness*.

3. Problemi di comunicazione

Contro Paolo in 2Cor 10,10 è formulata anche un'altra accusa, oltre quella di essere debole da vicino e forte da lontano. Qualcuno mostra di considerarlo scarso anche in lingua greca, ironicamente fornito di una «parola» tanto priva di eloquenza[363] quanto inefficace[364].

Il termine λόγος, originato nella mente dei suoi avversari e riportato qui da Paolo, evoca il problema del linguaggio[365], già trattato in 1Cor 1-4 in relazione alla coppia «sapienza:stoltezza» o a «noi stolti:voi sapienti» di 1Cor 4,10. Paolo lì ammetteva che effettivamente «la mia parola e il mio messaggio non [furono] discorsi persuasivi di sapienza» (1Cor 2,4). È probabile che questa ammissione scritta sia servita a motivare più tardi un'accusa d'incompetenza apostolica[366]. In 1Cor 1,18 però ὁ λόγος, la «parola» di Paolo, era quella della croce, il «vangelo», vale a dire una valida predicazione della salvezza ad opera della sola δύναμις θεοῦ.

Ora ἀσθενής è riferito grammaticalmente alla persona di Paolo come il participio ἐξουθενημένος[367] è riferito alla sola sua «parola». Lo stesso participio era però stato utilizzato in un'anticipata risposta all'accusa di 2Cor 10,10, in parallelismo con τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου di 1Cor 1,27 in 1Cor 1,28: τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός. I deboli e i disprezzati, ritenuti zero dal mondo, sono gli eletti di Dio. È ora il turno di Paolo d'associarsi a costoro, i deboli inconsistenti per sapienza e per potere, ma eletti da Dio, sottraendosi all'accusa?

In 2Cor 10,10 oltre il parallelismo e la prossimità contestuale, esiste un rapporto etimologico tra ἐξουθενημένος con ἀσθενής. Infatti כשל, che in LXX Sal 63[64],9 nei codici B* R corrisponde a ἐξουθένησαν – ἐξουθένησαν αὐτόν αἱ γλῶσσαι αὐτῶν, «le loro lingue lo hanno reso inconsistente» – (mentre il testo, con B² S, ha ἐξησθένησαν, da ἐξασθενέω, «diventare debole, indebolirsi») è, altrove, spesso tradotto con ἀσθένεια o simili[368]. Allo stesso modo, שפל

[363] In 2Cor 11,6. E. FUCHS, «La faiblesse», 243.

[364] E. FUCHS, «La faiblesse», 243.

[365] Paolo, considerato chiacchierone, σπερμολόγος, «seminatore di parole», trova difficoltà sia tra i sapienti filosofi di Atene (At 17,18-21), sia tra i giudei che a Corinto lo allontanano dalla loro sinagoga (At 18,5-6).

[366] R. BULTMANN, *Der zweite*, 192 sembra considerare questo il significato di 'debolezza'.

[367] LXX Ml 2,9; Sal 118,141; Qo 9,16; Dn 4,28; 2Mac 1,27.

[368] Per es. in LXX Ez 21,15.

che in Th Dn 4,14 [codice B] corrisponde a ἐξουδένημα [A R -ωμα] in LXX Ez 7,14 e in Qo 12,4 diventa, rispettivamente ἀσθενής e ἀσθένεια[369]. Paolo è ora accusato di essere debole per la sua parola: perché la sua predicazione è un semplice memoriale di Cristo crocifisso? In discussione è l'autorità[370] o il valore di Paolo come comunicatore fedele del vangelo.

Di proposito Paolo ha appena riaffermata la sua ἐξουσία (2Cor 10,8)[371], di apostolo probabilmente, perché egli teme che sia il contenuto della sua predicazione piuttosto che il suo modo di esprimerla a essere messo in discussione da superapostoli influenti a Corinto. In questione è forse il vangelo che egli ha predicato più come parola della croce che come δύναμις di risurrezione e di vita nuova. Considerare il λόγος di Paolo come ἐξουθενημένος equivale pertanto a un rifiuto della croce: Cristo crocifisso non significa più niente[372] per chi ha un «altro» vangelo (2Cor 11,4). Paolo è imputato di predicare un vangelo debole, pretendendo che sia accolto da tutti come la manifestazione della potenza di Dio[373]. Nel «linguaggio» di Paolo risuonano sempre le parole di un morto e non quelle di un Cristo risorto o di un profeta ispirato dallo Spirito[374].

Dietro tale svalutazione[375] della parola di Paolo si nascondono probabilmente anche dei greci credenti, che cercano però nella sua

[369] Del resto anche in Gal 4,14 esiste un'interdipendenza tra ἀσθένεια ed il verbo ἐξουθενέω.

[370] F. ZORELL, *Lexicon graecum*, 184: «dum praesens est, auctoritatis nihil ostendit». C.K. BARRETT, *The Second*, 261: «unimpressive». «Unlikely his rivals (see [2Cor] x-xiii) he did not know how to impose himself on the churches by violence of action or of a speach – or, if he knew, did not choose to use this skill».

[371] M.A. CHEVALLIER, *Esprit*, 129. A volte Paolo non dà ordini ma esprime pareri, come in 1Cor 7,25.35.40 e 2Cor 8,8.10. Anche questo modo indiretto di esercitare la sua autorità, può fare apparire Paolo vacillante, indeciso, senza parola di Cristo, non in grado di dirimere questioni comunitarie. Come allora potrebbe essere qualificato vero apostolo? Per T. FAHY, «St Paul's», 214, Paolo fallisce nell'asserire la sua autorità sulla chiesa o sui suoi seguaci a Corinto.

[372] BAGD, 277.

[373] Confronta l'autodifesa di Paolo in 1Cor 2,4. Per E. DASSMANN, *Der Stachel*, 24, Paolo non supera le difficoltà della predicazione compiendo i miracoli attesi – le δυνάμεις.

[374] Per U.B. MÜLLER, *Prophetie*, Paolo, secondo l'accusa, non è un «profeta» della sua chiesa, in quanto in lui non parla Cristo; manca tanto di mezzi espressivi che di «Spirito» (p. 115). «Es läßt sich zeigen, warum diese Form der Prophetie bei Paulus fehlt. [...] Demgegenüber wahrt Paulus die Distanz zu Christus und zum Geist, seine Predigt ist nicht einfach Wort des Christus bzw. des Geistes in dem hellenistischen Sinne der Inspirationstheorie» (p. 129).

[375] Come per Cristo: Mc 9,12; Lc 18,9; 23,11. In At 4,11, ἐξουθενέω è usato in riferimento a Gesù. È linguisticamente interessante notare che quasi solo Paolo usa ἐξουθενέω (Rm 14,3.10; 1Cor 1,28 nel contesto della coppia «debolezza:forza»; 1Cor 6,4; 16,11; quindi, ancora nel contesto di «debolezza:forza» in 2Cor 10,10; Gal 4,14 mentre in Gal 4,13 ha menzionato una sua ἀσθένεια; 1Ts 5,20) tranne i casi appena menzionati in cui è riferito a Cristo.

predicazione[376] qualcosa che più collimi con la loro filosofia, e dei giudei ellenisti, forti della loro «scienza» biblico-teologica. La parola di Paolo è considerata inefficace soprattutto però da avversari superapostoli, in quanto valutata priva di quella δύναμις spirituale che ci si aspetta da un apostolo. Paolo è solo uno stolto e un debole rispetto a loro. Questa è l'accusa che lo squalifica come predicatore[377]. Quando parla a giudei e greci egli è solo un ἀδόκιμος (1Cor 9,27 e 2Cor 13,6-7)[378]; è «bocciato[379] agli esami» di apostolo.

In parte Paolo è già corso ai ripari difendendosi da questa accusa con una distinzione tra λόγος e γνῶσις, tra «parola» e «scienza»[380] (2Cor 11,6: εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ'οὐ τῇ γνώσει, «e se anche sono un profano nell'arte del parlare[381], non lo sono però nella dottrina»[382]). Altro però dovrà ammettere prima di diventare più convincente dinanzi alla chiesa di Corinto.

Sintesi

In 2Cor 10,10 Paolo è accusato di essere senza carisma, senza alcun rilevante segno che attesti come lo Spirito di Cristo parli davvero in lui[383]. Ha perso di credibilità dinanzi a credenti convinti forse che i segni della presenza dello Spirito o della δύναμις nella predicazione apostolica siano più riconoscibili nel linguaggio ispirato di chi ha l'aura di un visionario o di un profeta, o di qualcuno

[376] E. WALTER - K. H. SCHELKLE, *The Epistles*, 360.

[377] Per J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 431, n. 92, Paolo è portatore di πνεῦμα in senso religioso, «wenn er die δύναμις nur in dem ausgearbeiteten Briefe, nicht aber in der unmittelbaren Verkündigung zeigt».

[378] Cf. 1Cor 9,27 con 2Cor 13,5.6.7.

[379] Per G. BARBAGLIO, *La Teologia*, 312, Paolo è pronto a tutto, «paradossalmente anche a costo di risultare "bocciato" (*adokimos*: v. 7) pur consapevole di non esserlo (v. 6)».

[380] Per H.D. BETZ, «Paul's», 1-16.66, seguendo la tradizione socratica. J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 121-122, contesta questa interpretazione di Betz.

[381] Qualche somiglianza esiste tra Paolo e Demostene. La coppia ἰσχυρός:ἀσθενής ricorre nel contesto di un'apologia di questo oratore in *De falsa legatione* 208: «Come può accadere allora che degli uomini, in Atene i più impudenti e i parlatori più eclatanti, sono superati da me, uomo nervoso che non può parlare più forte di un altro? Perché la verità è forte (ὅτι τἀληθὲς ἰσχυρόν) e la consapevolezza della [propria] corruzione debole (καὶ τοὐναντίον ἀσθενὲς τὸ συνειδέναι). La coscienza paralizza la loro audacia; la coscienza storpia le loro lingue, serra le loro labbra, li soffoca, li mette a tacere». Paolo dirà di sé (e degli «apostoli» con lui) che nulla può contro la verità ma per la verità (2Cor 13,8). Più che a Demostene, tuttavia, Paolo meglio si paragona a Mosè (1Cor 9,9; 10,2 e 2Cor 3,7.13.15): cf. Es 4,10-12.

[382] CEI 2494.

[383] J.C. BEKER, *Paul*, 295.

«carismaticamente»[384] capace d'imporre la propria volontà sulla chiesa, come ora si mostrano i superapostoli di Corinto. Nelle due visite precedenti Paolo si è presentato invece come un semplice «servo» che neppure esigeva di essere pagato per il suo lavoro[385] e insieme dava l'impressione di aver rinunciato del tutto all'arte dell'oratore di professione. Paolo non è un professionista della parola né della «scienza», e perciò non è vero apostolo: è solo un debole e uno stolto. Questa è l'accusa. Paolo però considera δύναμις capace di salvare i credenti solo quella inerente al vangelo, e crede che solo Dio, e non degli «uomini», abbia il potere di far rivivere i morti come ha risuscitato il Cristo crocifisso[386].

L'accusa grave ad un apostolo è quella di non essere un idoneo o autorizzato comunicatore del vangelo della risurrezione e della vita. Parla molto di croce e poco di risurrezione. Sia nel suo rapporto epistolare che in quello più diretto a viva voce Paolo sarebbe un incapace quanto ambiguo divulgatore della parola della croce. Che senso questa dovrebbe ancora avere per credenti e battezzati in Cristo Signore risorto? Paolo è solamente un debole che è rimasto alla predicazione della croce e in una posizione a solo vantaggio dei deboli contro i forti nella fede, o per la loro «scienza» e sapienza. Riesce così ad essere di «peso» alla chiesa persino quando è assente e lontano, con lettere forti che scrive per minacciare chi non sta dalla sua parte.

L'accusa riportata con efficacia letteraria come una citazione diretta in 2Cor 10,10 stabilirebbe in sostanza che il problema è lo stesso Paolo. Spesso tenta di accreditarsi con le lettere che scrive, ma la sua parola è inconsistente quanto la sua presenza nella chiesa di Corinto. Stolto e debole, Paolo è bocciato all'esame di apostolo. La forza poi di cui è ironicamente incriminato è di natura verbale,

[384] R. BAUMANN, *Mitte*, 162, a proposito di 1Cor 2,3, annota: «Nicht als Übermensch, nicht als Pneumatiker des Hellenismus, ist Paulus bei der Gründung der korinthischen Gemeinde aufgetreten, sondern al Mensch, als schwacher Mensch».

[385] Cf. 2Cor 11,7-11; 12,13; 1Cor 9,12.18. F.R. HOCK, *The Social*, 60, ritiene che «Paul's weak appearance was due in part to his plying a trade [tentmaker]. In the social world of a city like Corinth, Paul would have been a weak figure, without power, prestige, and privilege. We recall the shoemaker Micyllus, depicted by Lucian as penniless and powerless – poor, hungry, wearing an unsightly cloak, granted no status, and victimized».

[386] Chi denuncia Paolo in realtà non ha capito quanto trascendente e insieme efficace sia la δύναμις di Dio. Per il fatto però che gli aggettivi βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί e ἀσθενὴς καὶ ...ἐξουθενημένος di 2Cor 10,10 non siano di per sé del vocabolario di Paolo ma dell'accusa, ci sembra da relativizzare una pure possibile «teologia della debolezza» o una «teologia della croce», che è ironicamente fatta non da Paolo ma contro di lui.

di parola scritta, quasi che le sue «lettere» dovessero valere come leggi, proclamate autoritariamente, comminando sanzioni[387] da lontano. Per i suoi avversari, se non per convinzione di tutti, esse sono finte, o solo «pesanti e forti» in proporzione alla distanza di chi le scrive dalla chiesa a cui le manda.

Dal canto suo l'apostolo considera distruttiva, e non costruttiva come la sua autorità, la presenza di superapostoli, teologi dominanti su una chiesa debole di fede in Cristo crocifisso e risorto – fiacca perché negligente del vangelo che lui ha annunciato a Corinto sia a voce che per scritto.

COPPIA δύναμις-ἀσθενείᾳ (2COR 12,9a)

In 2Cor 10-13[388] la pericope 12,1-10 è particolarmente significativa[389], da un punto di vista letterario, per il suo sapore giudaico[390] e mistico[391], e perché ancora Paolo vi recita la parte dello «stolto»[392]. Da «stolto» può sostenere che nell'ἀσθένεια e non altrove avviene il contatto più vero con la δύναμις di Cristo risorto, che avvalora e autentica la sua missione. Nella debolezza di Paolo si esalta la potenza del Signore.

[387] D. GEORGI, *Die Gegner*, 167: «Die Apologeten banden so das δύναμις-Motiv gleichmäßig mit der Vorstellung vom geschriebenen Gesetz und mit der von θεῖος ἀνήρ zusammen».

[388] In 2Cor 11-12, «debole:forte» costituisce «die entscheidenden Leitwörter», per J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 385. Con questa coppia «hat Paulus den Adressaten den Schlüssel in die Hand gegeben mit dem sich ihnen das volle Verständnis der gesamten vorausstehenden Rede erschließen kann» (p. 395). Zmijewski considera la pericope 2Cor 11,1-12,10 – *Narrenrede* di Paolo – il contesto specifico di «debole:forte».

[389] Brano considerato come un testo per la formazione di autentici governanti nella chiesa, da J.H. COSTEN, «How», 167-173.

[390] Per L.M. BARRÉ, «Qumran», 216-227, non ci sono dubbi che 2Cor 12,9-10 sia costruito sulla 1QH 9,24-28. Barré cita 1QM 11,3-5 e 1QH 2,24 a sostegno della sua ipotesi. In 1QH 9,24.27 si riscontra la contrapposizione כשל-גבר nel contesto di una preghiera a Dio che ha momentaneamente celato verità e pace all'orante per castigarlo. Per l'orante, tuttavia, questa punizione produce gioia perché è un processo di guarigione. Il disprezzo dei nemici è una corona di gloria. L'orante vedrà cambiarsi l'umiliazione (ובכשלוני) in forza (לגבורה) grazie alla sapienza di Dio che per lui è potenza, rifugio e rocca. L'orante confessa di aver avvertito un vigore meraviglioso mentre era debole. In 1QH 9,27 si ripete «debole:forte» (גבר-כשל) ma con i termini invertiti rispetto a 1QH 9,25 (כשל-גבר): L. MORALDI, *I manoscritti*, 420s. Il contesto sembra suggerire un senso morale di forza e debolezza: coraggio e scoraggiamento dovuto ad avversità esterne e ad una avvertita incapacità personale di osservare la legge.

[391] C.R.A. MORRAY-JONES, *«Paradise» Revisited*.

[392] J. MCCLOSKEY, «The Weakness», 235-241.

Nei panni dello «stolto»[393] Paolo può parlare di sé[394] senza arrossire. Iniziato in 2Cor 11,1 (μου μικρόν τι ἀφροσύνης), il discorso «stolto» raggiunge l'apice[395] nel paradosso di 2Cor 12,10: ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι, prima di spegnersi in 2Cor 12,11 con una bonaria critica d'essere stati i credenti corinzi più dei suoi rivali superapostoli a farlo «impazzire» (γέγονα ἄφρων).

Già in 2Cor 12,1 Paolo ha cambiato l'argomento rispetto a 2Cor 11,32-33, in cui menzionava, con umorismo, l'unica forma concreta di debolezza[396]: la fuga da Damasco in una cesta. Ora, in 2Cor 12,1-10[397], narrazione e riflessioni si intrecciano[398] in riferimento ad esperienze estatiche ed apocalittiche[399] dell'apostolo. Paolo però le relativizza con una spavalda confessione della propria ἀσθένεια. Saranno proprio le sue difficoltà apostoliche a convincerlo che la sua esistenza dipende interamente dalla δύναμις di Cristo. Del resto per Paolo ritenere che le proprie rivelazioni e visioni siano in grado di trasformare le strutture dell'esistenza umana o che costituiscano l'essenza dell'apostolato significherebbe in definitiva cedere a chi lo denigra. È proprio come apostolo di Cristo crocifisso che egli non è risparmiato da limiti e asperità imposte dal mondo – dall'ἀσθένεια; né il suo incarico missionario è stato più facile solo perché ha visitato il paradiso[400].

Per questo in 2Cor 12,1-10 Paolo rinuncia ad ogni fondamento estatico per la chiesa corinzia, nella quale l'entusiasmo religioso gioca probabilmente un ruolo fin troppo importante. La funzione della reminiscenza di Paolo di private visioni e rivelazioni è anti-entusiastica[401]. Da visioni private[402], che se autentiche testimoniano al

[393] B.J. BAUMGARTEN, *Paulus*, 136.

[394] Paolo usa l'io e la terza persona in 2Cor 12,2-5 quando di sé dice cose eccezionali.

[395] J. ZMIJEWSKI, «Δυναμόω», 870.

[396] Nella lista di 2Cor 11,23-33, secondo PH. SEIDENSTICKER, *Paolo*, 23.

[397] L'intero brano somiglia a 2Cor 4,16-5,10 dove pure sono preminenti immagini di un'abitazione celeste del credente, secondo A.T. LINCOLN, *Paradise*, 55.

[398] Per J.G. GAGER, «Some notes», 697-704, le affermazioni paradossali di 2Cor 12,9-10 devono essere comprese più come una riflessione sull'esperienza per la via di Damasco, una sorta di commento autobiografico, che come affermazioni «scientifiche» basate su tradizioni bibliche.

[399] J.W. BOWKER, «Merkabah», 157-173, sostiene una qualche relazione tra le visioni della *merkabah* (il cocchio divino) che Rabbi Johanan ben Zaccai avrebbe ricevuto e le visioni di Paolo descritte in At 9,1ss e par., e 2Cor 12,1ss.

[400] Per A.T. LINCOLN, «Paul», 220, è il «non-ancora» terrestre ad essere rafforzato dal Signore senza essere ingoiato nel «già» celeste.

[401] B.J. BAUMGARTEN, *Paulus*, 146.

[402] Nel sottofondo di 2Cor 12,1-10 Paolo non privilegia visioni e rivelazioni quanto il motivo di Cristo crocifisso, come sapienza e potenza di Dio di 1Cor 1,18-25, a giustificazione della «fiducia», posta nelle sue stesse debolezze, secondo S. LYONNET, *Exegesis*, 190.

presente la realtà della futura risurrezione, Paolo tuttavia apprende che la sua ἀσθένεια, per quanto pubblica e reale sia, cessa d'essere un ostacolo per il suo ministero[403]. Diventa areopago della δύναμις del Signore.

Il testo

La struttura di 2Cor 12,9-10 mette ancora bene in evidenza che Paolo si presenta insieme debole e forte senza timore e in risposta alla triplice accusa di 2Cor 10,10:

ἡ γὰρ	δύναμις	ἐν ἀσθενείᾳ		
τελεῖ				
καυχήσομαι		ἐν ταῖς ἀσθενείαις		μου,
ἵνα ἐπισκηνώσῃ				ἐπ' ἐμὲ
	ἡ δύναμις		τοῦ Χριστοῦ.	
διὸ εὐδοκῶ		ἐν ἀσθενείαις...		
			ὑπὲρ Χριστοῦ·	
ὅταν γὰρ		ἀσθενῶ,		
τότε	δυνατός εἰμι[404].			

Con questi due versi Paolo conclude, con una nascosta ironia[405], il discorso da «stolto». Le parole del Signore ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται costituiscono un vertice di 2Cor 10-13, se non dell'intera *2Corinti*[406], e un punto importante d'osservazione per

[403] Il «paradiso» già esperimentato (2Cor 12,2-4), fa anche sì che la debolezza diventi forza e non disperazione.

[404] J. Zmijewski, *Der Stil*, 385: «Die drei Schlußsätze der "Narrenrede" [v. 9b 10a 10b] gehören zusammen». «Die Wahl des Iterativums ὅταν und des Korrelats τότε verstärkt den kategorischen Klang der hier formulierten paradoxen "Gnome". Die "Gnome" stellt auch in rhetorischer Hinsicht den Höhepunkt der gesamten Satzreihe dar. "Der Spruch hat Versform" [H. Windisch, *Der zweite*, 393]; er ist rhythmisch gegliedert» (p. 389).

[405] Riferendosi a 2Cor 12,9-10, Besançon Spencer, A., «The Wise», 360, scrive: «It is a message few people of any time would find acceptable! Nor were the Corinthians momentarily disposed toward hearing it from, of all persons, Paul of Tarsus, the mentor they were rejecting. Paul as a highly capable writer had to resort to the ironic stance, pretended ignorance, humour, indirectness».

[406] Ph.E. Hughes, *Paul's*, 451. Per O. Kuss, *Paolo*, la forza nella debolezza rappresenta il nucleo dell'intera 2Cor.

Paolo di sé stesso, dei credenti deboli e della chiesa debole e anche dei superapostoli che gli fanno guerra e desiderano eliminarlo come apostolo da Corinto.

Un indizio dell'importanza attribuita a questa memoria di parole da Paolo attribuite al «Signore» come una citazione letteraria è ancora l'alto profilo stilistico visibile nell'evidente forma chiastica[407] in cui la frase è ritmata:

(a) Ἀρκεῖ
    (b) σοι
        (c) ἡ χάρις μου,
        (c.) ἡ γὰρ δύναμις
    (b.) ἐν ἀσθενείᾳ
(a.) τελεῖται

La protasi è costituita da *a* (predicato) *b* (dativo) *c* (soggetto) e l'apodosi da *c.* (soggetto), *b.* (dativo), *a.* (predicato). Le lettere *b* e *b.* accentuano l'aspetto dialogico (σοι) e personale di Paolo con il Signore. Si è qui più dinanzi ad un'affermazione di carattere biografico che ad un principio universale.

Il testo è formato da due risposte del Signore rivolte personalmente a Paolo collegate tra loro dal γάρ che precede δύναμις. La prima è un avallo di sufficienza (Ἀρκεῖ) mentre la seconda lo è di completezza o perfezione (τελεῖται). Chi riceve le promesse del Signore è Paolo debole per una pluralità indefinita di debolezze.

1. Critica testuale di 2Cor 12,9-10

Per 2Cor 12,9 esistono vari ma piccoli problemi testuali:

(a) I codici ℵ^{2} A^{c} D^{b,c} Ψ E K L P (la più parte dei minuscoli) syr^{p,h} cop^{bo} arm, ed altri, hanno, in 2Cor 12,9a, la *lectio* δύναμις μου[408]. Il pronome possessivo μου è assente invece in codici di valore e antichità come 𝔓^{46vid} ℵ A* B D* F G 67** 424^{c} d e f g it^{d,g} vg cop^{sa} goth eth Ir^{int205} Or$^{int3.391}$ Bas^{iat2,697} Arch^{591} Tert$^{pud\ 13}$ Cyp^{232}

[407] G.G. O'COLLINS, «Power», 534.

[408] Per E. VALLAURI, «*Virtus*», 261, i padri greci usano concordemente il μου dopo δύναμις. A volte però esso è sostituito da: τοῦ θεοῦ (BASILIO, *In Isaiam*: τοῦ Χριστοῦ); αὐτοῦ (da Nilo, cf. TEODORETO, *Epistulae* 123, in PG 83,1334); κυρίου, in CLIMACO, *Scala* 26, in PG 88,1023. CIRILLO, PG 68,219, omette per una volta il μου mentre lo riporta nelle altre quattro volte che cita 2Cor 12,9. C'è controversia per stabilire se il μου è o non è omesso nelle citazioni di 2Cor 12,9 da parte di Ireneo. Origene riporterebbe il μου (sia però da v. Soden che da Merk è elencato tra coloro che lo omettono).

Ambrst e altri ancora. Il μου sembra solo un'aggiunta per rendere l'espressione più precisa[409]. Difficilmente questo μου sarebbe stato rimosso se fosse stato originale. Tutta l'espressione ἡ γὰρ δύναμις è stata completata con μου per stabilire un più stretto parallelismo con l'espressione ἡ χάρις μου immediatamente precedente o per diminuire la portata, almeno apparentemente paradossale e generica, dell'affermazione completa: ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. Senza il μου l'espressione acquista un carattere generale che difficilmente è inteso da Paolo nel ricordare una rivelazione privata personale. Chi aggiunge il μου lo fa forse per superare anche una generalizzazione della δύναμις precisando che si tratta di quella di Cristo[410]. Non si tratta di una qualsiasi δύναμις. L'espressione che segue, ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ, rende però pleonastico il μου dopo δύναμις per una ragione d'eleganza stilistica. Proprio per questo però, il μου sarebbe giustificabile come *lectio* più arcaica e originale. Tuttavia quando il Signore parla, il μου appare superfluo a Paolo che comprende di chi sono le parole che ascolta. Emotivamente Paolo sottolineerà che *sue* sono le debolezze marcando così la distanza dalla δύναμις del Signore che ora per lui è «grazia».

(b) Per τελεῖται esiste almeno una variante di qualche rilevanza. In questa forma si trova in codici importanti come ℵ* A B D* F G 623; altri codici però, altrettanto importanti come ℵ² Dᶜ Ψ E K L P e quasi tutti i minuscoli, leggono τελειοῦται[411]. La differenza tra le due lezioni è la medesima che esiste tra τελέω (τελεῖται), «finire, completare un'operazione» e τελειόω (τελειοῦται) «eseguire pienamente, completare, raggiungere la fine di, perfezionare»[412]. Si tratta d'una differenza minima se non inesistente. È difficile perciò stabilire perché codici importanti ed antichi sostengono l'una e non l'altra *lectio*[413]. Si tratta di sinonimi.

[409] *TCGNT*, 585-586.

[410] Isid[1,428]; Tischendorf legge: ἡ θεία δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται.

[411] Per E. VALLAURI, «*Virtus*», 261, praticamente tutti i padri greci usano concordemente questa forma o forme derivate con qualche rara eccezione, come CIRILLO ALESSANDRINO, *In Malachiam*, in Pusey II,579 e NILO, *Epicteti enchiridion* III, 154, in PG 79,457. In Cirillo la forma τελεῖται ricorre una sola volta mentre quattro volte ricorre τελειοῦται allorché cita 2Cor 12,9. IRENEO, *Adversus haereses* V,2,3, in PG 7,1127, ha due volte τελειοῦται.

[412] Moulton, 400-401.

[413] E. VALLAURI, «*Virtus*», 261, riporta un passo di Clemente Alessandrino che rivela la differenza tra τελεῖται e τελειοῦται: «Nous appellons le martyr τελείωσις (c'est-à-dire à la fois «achèvement» et «perfection») non pas parce que l'homme atteint la fin (τέλος) de sa vie, là comme ailleurs, mais parce qu'il y produit une œuvre d'amour parfaite (τέλειον)», secondo L. BOUYER, *La spiritualité*, 256.

(c) La *lectio* ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου è presente in codici importanti ed antichi quali ℵ[2] A[c] D[1] F G Ψ 0243 0278 33 1739 1881 it vg syr[sch] sah aeth go Or e altri; il μου finale scompare però in B 67** 71 harl syr[p] cop arm ed in altri codici[414]. L'omissione di questo possessivo è una razionalizzazione del testo, in quanto già dal contesto si capisce che si tratta delle debolezze di Paolo e non del Signore.

(d) Due codici tardivi, del nono secolo, F (010) G (011), probabilmente per una ragione di parallelismo grammaticale e d'assonanza con ἀσθενῶ nel v. 10, leggono δυνατῶ anziché δυνατός εἰμι. La traduzione g (del nono secolo) ha *potentor* mentre traduzioni più antiche come d (quinto/sesto secolo) t (sesto secolo) sostengono δυνατός εἰμι traducendo con *potens sum*[415]. La variante non influisce sul significato della parola.

(e) La *lectio* ἐν ἀσθενείαις, ancora nel v. 10, diventa ἐν ἀσθενείαις μου per F vg non per f e per la grande massa di codici che omettono μου. L'aggiunta di questo pronome possessivo dopo il primo elemento di una serie di vicissitudini, dopo ἀσθενείαις è anomalo e indica un tentativo d'evidenziare l'ἀσθένεια come l'argomento che Paolo è forzato a considerare importante, e che di fatto può riassumere e concretizzare tutte le altre «mie debolezze»[416].

Come interpretare questi due versetti di Paolo che sembrano il punto culminante della sua difesa all'accusa di «debole:forte» di 2Cor 10,10?

2. Interpretazioni moderne

Per G.G. O'Collins[417] l'esame di 2Cor 12,9-10 potrebbe iniziarsi con tre domande: ha ragione chi dice che qui Paolo stia formulando un principio generale, valido anche fuori della corrispondenza con i corinzi? Seconda: che logica controlla la connessione tra i due poli di «debole:forte»? Terza: i termini ἀσθένεια e δύναμις appartengono ad un ordine ontologico o epistemologico?

[414] Tischendorf; *NTGI* 490.

[415] Anche e f (del nono secolo) vg, hanno *potens sum* secondo Tischendorf.

[416] Il testo di 2Cor 12,9-10 somiglia lontanamente a un testo di Filone, a commento di Es 3, sul roveto ardente, considerato il simbolo del giusto che resta forte nelle difficoltà. Filone esorta i lettori a non scoraggiarsi, perché τὸ ἀσθενὲς ὑμῶν δύναμις ἔστιν: FILONE, *De vita Mosis* I, 69; cf. anche la sezione 67. H. WINDISCH, *Der zweite*, 394, accosta questa espressione a ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι di 2Cor 12,10. Anche in FILONE, *De vita contemplativa* 70, l'espressione τὸ ἐπὶ τοῖς ἀσθενεστέροις κράτος τοῖς δυνατωτέροις ἀνῆψαν, richiama 1Cor 1,27.

[417] G.G. O'COLLINS, «Power», 528-530.

I due testi, il v. 9 e il v. 10, non potrebbero essere letti anche da un punto di vista giuridico per scorgervi una possibile volontà di potere, o una dottrina per persone in autorità e la necessità di un equilibrio tra i diversi poteri di uno stato civile[418]? Soprattutto con le parole direttegli dal Signore dopo una preghiera[419], Paolo mostra di non temere una *theologia crucis*[420] a cui la propria debolezza è essenziale più del potere. Sarebbero le difficoltà e le sofferenze gli elementi costitutivi di una «Theologie der Schwachheit»[421]. Questa è teologia narrativa[422] in quanto accanto al nucleo del vangelo racconta qualcosa di personale, d'autobiografico di Paolo, per giungere a conclusioni d'interesse generale[423].

Il testo di 2Cor 12,9-10 fa parte di un evidente catalogo, *Peristasenkatalog*[424], in cui ἀσθένεια è parte di un'unica «Aufzählung»[425] di sofferenze legate all'attività dell'apostolo, anche se, sulla logica che regola il rapporto ἀσθένεια-δύναμις, Paolo «simply asserts the coincidence of weakness and power, not that one element occurs as a pre-condition to the other»[426]. Per «coincidence» O'Collins qui intende «simultaneità»[427] o sovrapposizione temporale, rifiutandosi

[418] J. SPLETT, «Machtwille», 197-204.

[419] Anche in 1QH 9,24.27 si riscontra, come già visto, la contrapposizione כשל-גבר nel contesto di una preghiera a Dio che ha solo momentaneamente celato verità e pace per castigare l'orante.

[420] U. HECKEL, *Kraft*, 470-471, considera ἀσθένεια:δύναμις parte di una *theologia crucis*. Con questa categoria egli interpreta sia il contesto immediato 2Cor 12,1-10 che 2Cor 10-13.

[421] E. WALTER, «Kraft», 253.

[422] GIOVANNI PAOLO II; *Ut Unum Sint*, n 92: «Quanto a Paolo, egli può concludere la descrizione del suo ministero con la sconvolgente affermazione che gli è dato raccogliere dalle labbra del Signore: "Ti basta la mia grazia; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza", e può esclamare quindi: "Quando sono debole, è allora che sono forte" (2Cor 12,9-10). È questa una caratteristica fondamentale dell'esperienza cristiana».

[423] G.C.F. HEINRICI, *Der zweite*, 403, traduce: «Du hast genug an meiner Gnade; denn nicht schwach und kraftlos bin ich, wenn auf Seiten des Menschen, dem ich gnäding bin, leidensvolle Schwachheit stattfindet, sondern meine Kraft und Stärke gerade wird unter solchen Verhältnissen zur Vollendung gebracht, d. h. im vollen Masse wirksam». PH. BACHMANN, *Der zweite*, 402: «Mit größter Freude also werde ich mich vielmehr meiner Schwachheiten rühmen, damit sich die Kraft Christi auf mich zur Wohnung niederlasse. Darum habe ich mein Wohlgefallen an Schwachheiten, an Mißhandlungen, an Nöten, an Verfolgungen, an Bedrängnissen – um Christi willen; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark». N. BAUMERT, *Täglich*, 233-236: «Seher gern (am liebsten) nun werde ich mich (noch) *mehr* in meinen Schwachheiten rühmen, *damit* über mich komme die *Kraft* des Christus». Quanto più considero, in Cristo, le mie debolezze positivamente, tanto più su di me verrà la potenza di Cristo. Quanta libera volontà o affettività di Paolo è in gioco riguardo alle sue debolezze rimane difficile da stabilire

[424] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 387.

[425] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 395.

[426] G.G. O'COLLINS, «Power», 536.

[427] N. BAUMERT, *Täglich*, 174, parla di coesistenza.

di credere «that the existence of weakness along with the humble confession of this weakness provides the necessary condition for the bestowal of divine strength»[428].

Assieme alla debolezza la δύναμις fa parte della «legge» dell'apostolato per S. Lyonnet: «l'Apôtre conscient de sa faiblesse, et dans la mesure où il l'est, devient comme une incarnation de la puissance même du Christ»[429]. Il v. 9 ha «den Charakter einer allgemeingültigen Gnome»[430]. Sarebbe scorretto negare a Paolo l'intenzione di enunciare una regola generale. Tuttavia «his first affirmation of power in weakness bears first and foremost on his own situation»[431].

Il fatto poi che della sua debolezza Paolo sia ancora orgoglioso è messo in evidenza da U. Heckel[432]. Esaminando 2Cor 10-13 egli si concentra sul significato teologico del vanto. L'appartenenza di Paolo a Cristo è messa in dubbio da alcuni a causa della debolezza, delle sue sofferenze e della «kunstlose Form» del suo discorso (p. 13-16; 25; 199). Paolo deve dimostrare che appartiene a Cristo e ha ricevuto la missione non *nonostante la sua debolezza*, ma precisamente *nella* sua debolezza: «Der Gegensatz von Kraft und Schwachheit ist für die Gegner ein kontradiktorischer, für Paulus ein polare...» (p. 119). Il vantarsi di Paolo nella propria *debolezza* come «Verheißungsträger», «Wirkungsfeld» e «Ansatzpunkt», realizza Ger 9,22-23 nella sua lode implicita a Dio solo, mentre è espressione di una vera intuizione cristologica (p. 37; 92; 111; 164-165; 212s; 317). Per Heckel sarebbe questa funzione positiva, insieme dossologica e cristologica del vanto nella debolezza, a predisporre la migliore arma di difesa per Paolo.

Heckel conclude l'esame 2Cor 10-13 sostenendo che è in 2Cor 12,9 il punto più alto della polemica con la chiesa di Corinto (p. 2). Il punto in gioco riguarderebbe però l'opera gratuita di Dio come base e origine di *tutte* le cose, che sola deve essere oggetto di vanto. Il vero contrasto si avrebbe tra «Selbstruhm» e «Gotteslob» (p. 167; 175-178; 182).

[428] G.G. O'Collins, «Power», 535-536.

[429] Per S. Lyonnet, «La loi», 268, si tratta di un'autorità apostolica, che illustra con esempi di grandi servitori di Dio, sia dall'AT, come Mosè, Gedeone, che dal Nuovo, come gli apostoli e le stesse chiese (p. 273-277).

[430] Con H. Windisch, *Der zweite*, 391.

[431] G.G. O'Collins, «Power», 534.

[432] U. Heckel, *Kraft*, 1-391.

3. Una metafora della debolezza (2Cor 12,7)

Secondo noi la difesa di Paolo dall'accusa di debolezza è ancora volutamente singolare. Paolo ammette di essere debole e se ne vanta per difendersi dall'accusa di essere un debole e come tale uomo di poco successo. Perché?

Il v. 9 inizia con la congiunzione καί che lo collega al v. 8, in cui Paolo dice d'aver pregato[433] il Signore che allontanasse da lui il doloroso σκόλοψ τῇ σαρκί di cui si parla al v. 7. Di che si tratta? Lo σκόλοψ[434] simbolizza e riassume sofferenze e prove connesse alla missione di Paolo. L'ἀσθένεια di Paolo è uno σκόλοψ, una prova o un ostacolo all'apostolato[435], da includere perciò nell'elenco (in 2Cor 12,10) degli oltraggi, ristrettezze, persecuzioni più specifiche: tra altrettanti termini del «vocabulaire de la faiblesse» o di una teologia della croce. In Paolo sembra presente «une faiblesse d'ordre spirituel, notamment la "faiblesse charnelle", la "limitation de l'homme qui a besoin de l'aide de l'esprit"»[436].

Lo σκόλοψ è un'analogia, o un'immagine di qualcosa di fisico come una «spina», «thorn»[437], «Dorn»[438], un «pungiglione»[439] o quel «pungolo» (At 26,14: κέντρα) promessogli già dal Signore sulla via di Damasco. Importante è la sua origine prima e funzione: quella di mantenere Paolo nell'umiltà[440]. La ferita ancora viva parlando di rivelazioni e visioni serve a non dimenticare che la croce e l'ἀσθένεια di Cristo sono attuali quanto la missione di Paolo e la nascita di una chiesa in maggioranza di deboli e stolti secondo il mondo.

[433] Ora però non lo fa più, secondo J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 828.

[434] M. CARREZ, «2Corinzi», 446: «Dalle origini fino ai giorni nostri sono state formulate più di settanta ipotesi per interpretare l'espressione "pungiglione nella carne". Qui tutto può andare bene: periodi di dubbio, tentazioni sessuali, ricordi del passato di persecutore; in breve, il tormento di tentazioni e prove, secondo numerosi padri della chiesa. Ma Tertulliano ha lanciato l'ipotesi che ha avuto più successo, facendo del pungiglione "una malattia dolorosa e cronica"; esso è diventato mali di testa, di denti, di orecchie, di occhi (Paolo scrive in grande), dolori intestinali, reumatismi, gotta, sciatica, calcoli, lebbra, malaria (nelle paludi della pianura di Tarso), febbre maltese, epilessia, isteria, malattia nervosa, e indubbiamente la lista si allungherà ulteriormente con il susseguirsi delle nuove scoperte mediche!» – che poco o nulla hanno a che vedere con Paolo.

[435] S. LYONNET, «La loi», 266.

[436] J. CAMBIER, «Le critère», 489-490.

[437] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 828. Per T.J. LEARY, «A 'Thorn'» 520-522, si tratta di male agli occhi. A giustificazione di questa sua ipotesi Leary cita 2Tm 4,13 in cui τὰς μεμβράνας ricorda due epigrammi di Marziale (14,5.17) circa tavolette per scrivere (*membranae*) per i deboli di vista.

[438] U. HECKEL, «Der Dorn», 65-92.

[439] P. ROSSANO, *Lettere*, (1979³), 231.

[440] CLCLT-2, AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Iulianum*, Cl. 0351, lib. 4, col. 742, linea 20: «proinde uirtus qua hic, ubi superbiri potest, non superbiatur, in infirmitate perficitur».

Lo σκόλοψ è metafora di un «angelo di Satana»? In 2Cor 11,14 Paolo ha già nominato Satana, che letteralmente definisce l'«accusatore» o «calunniatore», l'«oppositore», e l'ha fatto proprio in rapporto stretto a suoi antagonisti e calunniatori che di «Satana» sarebbero i «servi» o emissari. Satana che «schiaffeggia»[441] Paolo può essere bene un rivale presente tra gli «pseudapostoli» mascherati da apostoli di Cristo (2Cor 11,13) alla maniera di Satana mascherato da angelo di luce (2Cor 11,14). In questo caso lo σκόλοψ richiamerebbe il denigratore[442] citato in 2Cor 10,10, che è vicino e conosce bene Paolo. L'essere infisso «nella carne» è più metafora di un'ostilità che procura sofferenza continuata, ovunque Paolo si trovi. È difficile comunque distinguere nelle parole di Paolo tra metafora e realtà. Lo σκόλοψ somiglia a delle «spine negli occhi» o ai «rovi per i fianchi», come sono stati considerati gli abitanti del paese di Canaan per Israele (Nm 33,35)[443].

Restando un'analogia, per Paolo lo σκόλοψ si concretizza in un'ἀσθένεια permanente, che è anche fisica oltre che morale, ma non necessariamente demoniaca come farebbe supporre[444] l'associazione nel testo ad un «emissario» o «angelo» di Satana in atto di schiaffeggiarlo. Non si tratta di demonismo anche perché lo σκόλοψ è stato «dato» a Paolo, come la croce è stata imposta a Cristo da dominatori di questo mondo, e non costituisce un reale impedimento all'azione della δύναμις del Signore. Qualunque cosa simboleggi, lo σκόλοψ rappresenta al vivo la croce che Paolo sta portando nel suo rapporto con i corinzi, e non indica una sua debolezza morale o un limite fisico inerente alla sua personalità, pur restando qualcosa di oggettivo in quanto impostogli dall'esterno.

In 2Cor 12,8 Paolo riferisce di aver pregato per tre volte invano per esserne liberato.

[441] Mc 14,65 e Mt 26,67. W. BIEDER, «Paulus», 332-333, considera lo stesso σκόλοψ non solo «Dorn» ma «Pfahl», quasi croce.

[442] Y.T. MULLINS, «Paul's Thorn», 302-303, ritiene lo σκόλοψ uno o più oppositori sempre presenti e inevitabili, sulla base di un linguaggio biblico come in Nm 35,55; Gs 23,13; Ez 28,24 dove σκόλοψ indica delle persone ostili, o i nemici d'Israele, i gentili. Cf. ancora σκόλοψ in Ct 2,2; Ez 2,6; 1Re 14,9; 2Cr 25,8 e Mic 7,4, dove il termine si riferisce ancora a nemici.

[443] In LXX Gs 23,13, una «trappola», «pietre d'inciampo», «chiodi nei calcagni» e «frecce nei vostri occhi», sono le nazioni grandi e forti (ἔθνη μεγάλα καὶ ἰσχυρά: Gs 23,9) che il Signore non eliminerà per liberarne Israele. Anche in Ez 28,24, le immagini parallele d'un «aculeo d'amarezza» (σκόλοψ πικρίας) o d'uno «spuntone di pena» (ἄκανθα ὀδύνη) sono i nemici che molestano incessantemente Israele.

[444] E. GÜTTGEMANNS, *Der leidende*, 150ss.

4. Signore che parla al debole

In un contesto di visioni e rivelazioni il Signore parla personalmente a Paolo[445], esortandolo, in parole comprensibili, ad accettare la sua difficile[446] situazione apostolica. Se accetta la sua realtà di apostolo debole alla maniera di Cristo crocifisso che ora gli parla da risorto, Paolo non disperderà le sue energie in speranze irreali di un rovesciamento immediato o clamoroso della situazione a Corinto. Entra piuttosto di buon grado e di persona nella logica e pedagogia della «parola della croce» se ora crede nelle parole del «Signore» che gli risponde; anche se questa risposta non somiglia ad una spiegazione razionale o ad una difesa dall'accusa riportata in 2Cor 10,10. Paolo però deve credere che le parole che sente sono vere perché sono del Signore, e rappresentano una sicura risposta che illumina il passato prossimo ed una affidabile promessa per il futuro.

Come queste parole del Signore gli siano arrivate all'orecchio, Paolo non lo dice: se per qualche intermediario[447] o direttamente per *revelatio interna*[448] – come suggerirebbe il contesto. Nella mente di Paolo ora la realtà meglio a fuoco è che il «Signore»[449], non debole crocifisso ma vivo e potente (2Cor 13,3-4), «mi ha parlato». Il Signore Gesù in persona gli ha rivolto la parola. Il soggetto di εἴρηκέν μοι[450] è quel κύριος invocato tre volte (2Cor 12,8) e che ora lo rinfranca[451]. Il Signore conforta Paolo anche con un «no»[452].

Se invece il Signore lo avesse liberato dallo σκόλοψ o dall'angelo o emissario di Satana, non necessariamente Paolo sarebbe diventato più vero[453] apostolo, né si sarebbe accresciuto il suo «potere» di

[445] Cf. At 22,10; 23,11; 26,15 (ὁ δὲ κύριος εἶπεν) con At 9,4; 22,7.8.

[446] Un riferimento al Signore che parla a Paolo, di notte, durante la sua permanenza a Corinto è in At 18,9 (εἶπεν δὲ ὁ κύριος).

[447] Come, per es., nel caso di Anania: At 9,10.13.17.

[448] J. LINDBLOM, *Gesichte*, 133.

[449] A. BARNES, *Second*, 257, che, senza convinzione, cita Grozio il quale spiegherebbe εἴρηκεν con l'espressione ebraica בת קל, riferendosi a 1Re 19,12-13.

[450] Per E. VALLAURI, *«Virtus»*, 268, Efrem arm traducono: «et dixit [senza mihi]», mentre TEODORETO, *In Canticum* 1.II, 3, riporta la variante: καὶ εἶπεν μοι.

[451] Come se dicesse: «ich kenne eure Schwäche; da steht her, ich bin eure Stärke!»: E. FUCHS, *Christus*, 145.

[452] PH. BACHMANN, *Der zweite*, 401, parafrasa 2Cor 12,9: «Es ist für diesen Zweck nicht erforderlich, daß du von jenem Übel, das körperliche Hemmungen mit sich bringt, befreit wirst».

[453] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 204: «"Frequenter quae putamus prospera obsunt. Ideo non conceduntur, Deo melius providente (Primasius)"».

costruire anziché distruggere (2Cor 10,8) la chiesa già devastata da potenti pseudapostoli. Senza quell'ἀσθένεια dolorosa e continua, dalla quale il Signore non lo libera, anch'egli diverrebbe come un «superapostolo» e anche il suo vangelo sarebbe un «altro», non più la parola della croce. Il Signore che «mi ha parlato» è dunque arbitro giusto dell'esistenza di un apostolo divenuta un tutt'uno con il compito stesso e con il messaggio affidatogli fin dal primo incontro sulla via di Damasco (At 9,15-16).

Quanto il Signore «mi ha detto» in passato per Paolo vale ancora mentre scrive. L'uso del perfetto εἴρηκέν suggerisce una certezza attuale[454] che deriva dal fatto che il «Signore» «mi ha lasciato detto» parole vere[455] e perciò valide[456]. La prova (anche) quando è solo *personale* (μοι) va accettata come Cristo ha accettato la sua croce. Paolo accetta di credere al Signore che gli parla a tu per tu accettando la sua debolezza e perciò restando all'ultimo posto per comprendere che non esiste situazione migliore per esaltare l'attività della δύναμις di Cristo (2Cor 4,7).

5. Sufficienza

L'apostolo si consideri dunque «sufficiente»[457], o in uno stato di sufficienza nonostante o proprio grazie alla sua ἀσθένεια, non costituendo questa una rimozione o sospensione della sua missione[458]. Paolo deve convincersi d'avere per espletare la missione tutto quanto gli basta o gli è necessario e solo quel tanto, persino quando la prova è più dura o al limite delle forze, come è già avvenuto nel caso descritto in 2Cor 1,8. Ora «hai abbastanza», «hai il sufficiente»[459], «non hai bisogno d'altro».

[454] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 204, come paralleli di εἴρηκεν cita Eb 1,13; 4,3.4; 10,9; 13,5; At 13,34 (οὕτως εἴρηκεν ὅτι δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά). Si veda anche Gv 12,50.

[455] Sono vere per il fatto stesso che sono del «Signore». L'apostolo è capito ed ascoltato dal «Signore» che lo garantisce nei riguardi della sua debolezza e dello σκόλοψ menzionato poco prima e che tiene le ferite ancora aperte nella carne.

[456] J. MATEOS, *Estudios*, § 122.

[457] In qualunque circostanza si trovi, egli impari a bastare a sé stesso (Fil 4,1: αὐτάρκης εἶναι).

[458] «Si trattasse anche dell'ἀσθένεια di concupiscenza, essa non ti porterebbe al peccato, perché la mia grazia ti protegge», cf. TOMMASO D'AQUINO, *Pauli*, 130. E. VALLAURI, *«Virtus»*, 268, riporta «satis habe gratiam meam», TERTULLIANO, *De pudicitia*.

[459] Cf. in Dt 3,26 la risposta di Dio a Mosè. R. BULTMANN, *Der zweite*, 228: «mehr bekommst du nicht», «damit mußt du auskommen», «mehr ist nicht notwendig», «das ist alles», «daß es genug sein».

Il verbo ἀρκέω, rivolto a Paolo («a te») all'indicativo presente è una parola dal «Signore», e per questa sua origine indica la conoscenza e la garanzia che il Signore dà a Paolo di potersi considerare in ogni situazione «senza bisogno d'altro». È «grazia» quel che solamente basta a Paolo per essere, come apostolo, come Cristo crocifisso.

6. Potere della «grazia»

Nel contesto immediato la «grazia» è già risposta alla triplice preghiera di Paolo; con questa e le altre parole che gli sono state rivolte l'apostolo è ammesso con la sua stessa debolezza, o grazie ad essa, a partecipare di persona alla risurrezione del suo Signore[460]. Già la presenza del Signore che gli ha parlato è «dono»[461] e δύναμις.

I due sostantivi femminili χάρις e δύναμις[462] sono coordinati da un γάρ, «infatti», «dal momento che», in modo talmente stretto da corrispondersi[463] come sinonimi[464]. Per alcuni commentatori la *virtus* o δύναμις è una «virtù dell'uomo» in senso ascetico o anche la «forza di Cristo»[465] o la «forza santificatrice di Dio»[466].

Effettivamente, anche in 2Cor 12,9 la δύναμις è la caratteristica più propria di Dio in quanto Egli si dona[467] all'apostolo. La «mia grazia», il donarsi del Signore a Paolo con le parole che gli sussurra, è principio che deve determinare l'esistenza dell'apostolo in una

[460] S. BICKEL, *Les notions*, 129.

[461] Spesso Paolo contrappone «grazia» a «legge»: per es., in Rm 4,15-16; 5,20-21; 6,14; 6,15; 7,25; 1Cor 15,56-57; Gal 3,19; 5,4; cf. Gv 1,17. Per Paolo la δύναμις è «grazia»; non è più la legge mosaica, né la sapienza dei greci.

[462] La δύναμις fa parte del vocabolario degli oppositori, secondo J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 379.

[463] Pur ammettendo che χάρις e δύναμις sono identiche (p. 126), R. BULTMANN, *Der zweite*, 38, annota: «Die χάρις kann hier nicht die Amtsgnade sein, die dem Paulus Auftrag und Autorität gibt (Röm 1,5; 12,3; 15,15; 1Kor 3,10), sondern die von Gott geschenkte Kraft zum lauteren ἀναστρέφεσθαι (vgl. 1Kor 15,10; 2Kor 12,8f.), sachlich identisch mit δύναμις...».

[464] Con W. GRUNDMANN, «Der Begriff», 104.

[465] E. VALLAURI, *Virtus*, 286, cita Ambrosiaster, Ilario, Ambrogio, Gerolamo e altri.

[466] E. VALLAURI, *Virtus*, 294: dominante, se non esclusivo in relazione all'ἀσθένεια dell'apostolo è la δύναμις divina.

[467] R. BULTMANN, *Theologie*, 1953², 280: «Gottes Gnade ist also nicht seine Freundlichkeit und Güte, die mit der Schwäche des Menschen rechnet und, angesichts des Bemühens im Guten, einzelne oder auch viele Fehler übersieht, kleine oder auch große Sünden vergibt... begegnet die χάρις Gottes auch ihm nicht als Bejahung seines Strebens und als Stütze seiner Kraft, sondern als die entscheidende Frage, ob er sich ganz dem Wirken Gottes preisgeben will, – ob er sich als Sünder vor Gott verstehen will».

dialettica alternanza tra la sua passività, che lo rimanda alla forte presenza del Signore per contare su di essa, e all'attività apostolica[468] che è invece l'imitazione faticosa di Cristo che finisce in croce. Grazia è ricevere tutto per potersi fare tutto a tutti; è potere e volere diventare debole con i deboli come il crocifisso morto per i deboli perché la δύναμις di Dio si riveli finalmente per quello che è, un «vangelo della grazia»[469], o un capitale di grazia che non è proprietà della giara fatta di terra ma lo contiene (2Cor 4,7).

Per «grazia» il debole collaboratore di Cristo diventa apostolo «cristoforo»[470]. Grazia e potenza coincidono nel sostegno continuo assicurato da Dio, la cui potenza è «grazia» in ogni prova dell'apostolo; la sufficienza[471] è assicurata in ogni caso. Questa «grazia» è δύναμις inoltre in un senso spirituale[472] e attivo, in quanto è la stessa presenza efficiente di Cristo risorto che sostiene Paolo, agisce nella sua persona, gli parla e in lui parla ai corinzi e a tutti.

In sostanza, la δύναμις presente in 2Cor 12,9 è «Gnade im Leiden»[473] perché associa Paolo a Cristo risorto in quanto l'ha prima associato a Cristo crocifisso[474]. Essendo del Signore e non di Paolo, la δύναμις ha un significato diverso da sola «forza morale»[475]. Resta δύναμις della risurrezione di Cristo sempre sufficientemente a disposizione dell'apostolo. A renderla efficace e visibile[476] saranno proprio le numerose debolezze o fatiche dell'apostolato di Paolo, proprio come la croce è servita a Cristo perché nella sua risurrezione si rivelasse la potenza di Dio creatore, unica origine della vita e della salvezza.

[468] R. STEIGER, *Die Dialektik*, 94.

[469] At 20,24.32; cf. anche At 14,3; Rm 1,4-5; 1Tm 1,14.

[470] H.D. WENDLAND, *Die Briefe*, 1978[14], 242.

[471] Si osservi ἱκανός e simili in 1Cor 15,9; 2Cor 2,16; 3,5.6 e δόκιμος o simili in 1Cor 9,27; 2Cor 10,18; 13,3.6.7.

[472] G. BILLROTH, *Commentar*, 378, riporta un'opinione di Calvino secondo il quale il vocabolo non indica tanto un favore di Dio, «sed per metonymiam auxilium spiritus sancti significat».

[473] H.D. WENDLAND, *Die Briefe*, 1978[14], 244.

[474] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 384, interpreta χάρις come «die *gnadenhafte Verbindung* mit ihm, dem Gekreuzigten».

[475] Come invece sostiene CARPUS, «The Strength», 184, che parla di «pazienza», «serenità» e «coraggio» di persone sofferenti però capaci di suscitare l'ammirazione di chi le avvicina.

[476] G.G. O'COLLINS, «Power», 537.

7. Valore della debolezza

La δύναμις è una «grazia» permanente, la presenza fedele e attiva di Dio sufficiente per Paolo. Paolo resta debole[477] come il crocifisso perché la δύναμις si concretizzi anche per lui come in Cristo risorto, in «aiuto: Dio ha lasciato l'uomo nella sua debolezza per sostenerlo con la sua grazia»[478]. In Paolo è «grazia» già il fatto che la potenza di Dio agisca e si manifesti attraverso l'ἀσθένεια[479]. Di che ἀσθένεια si tratta? D'una qualità dell'umana coscienza quando questa è consapevole della propria nullità dinanzi a Dio[480]? O d'uno stato d'infermità fisica o morale? È la debolezza psichica o fragilità umana che si estende nello spazio e nel tempo quanto e quando l'umana esistenza[481], e che indica a tutti che nessun uomo è il primo o il migliore dinanzi Dio[482]?

In base ad una norma stilistica che governa il parallelismo «Dio:uomo» evocato dal paradosso della δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ si è obbligati a pensare a «die ganze irdisch-menschliche Existenz in ihrer Schwachheit»[483]. Da un punto di vista antropologico[484] la debolezza è la stessa «natura umana nella sua limitatezza e fragilità»; è una «debolezza di natura» ma anche una «debolezza di colpa»[485]; è la propria «tendenza al male»[486] e una particolare «inclinazione alla

[477] At 6,8: Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως. Paolo aveva conosciuto e perseguitato Stefano, cf. At 7,58.

[478] E. VALLAURI, *Virtus*, 295.

[479] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 207, cita AGOSTINO, *Confessiones* X.III.4: «dulcedine gratiae Tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae».

[480] R. BULTMANN, *Der zweite*, 228.

[481] J.S. MENOCHIUS, *Commentarii*, 193, pensa alla «carnis tentatio». Ritiene δύναμις una virtù morale. Già J. FLESHER, *Critica*, riportava un parere di Erasmo, secondo il quale δύναμις non è da interpretarsi come ἀρετή, e quindi in opposizione a «vizio», ma come potenza o virtù divina a confronto con la infermità di Paolo.

[482] J. DUPONT, *Gnosis*, 272.

[483] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 383.

[484] A. CENCINI, *«Mi vanterò»*, 117-121: «Noi vorremmo essere uomini forti, apostoli capaci, asceti virtuosi, e crediamo che anche il buon Dio sia d'accordo con questi 'santi' propositi e ci debba concedere, con la sua onnipotenza, e naturalmente per la sua gloria, di attuarli. Torna in tal modo a galla una certa concezione di Dio, sul quale proiettiamo i nostri sogni frustrati d'onnipotenza e dominio, e che dovrebbe soddisfare le nostre piccole sopite voglie di successo e gloria, quel dio della nostra fantasia sempre trionfante e glorioso, così sfacciatamente diverso e lontano dal Dio misteriosamente debole della croce».

[485] E. VALLAURI, *Virtus*, 292. In quanto però Paolo stesso è strumento della δύναμις di Cristo, l'ἀσθένεια non è morale. Le debolezze di Paolo non comprendono i suoi peccati. E. WALTER, «Kraft», 253: «war keine moralische Schwachheit, sondern physiche, allenfalls psycho-physiche».

[486] E. VALLAURI, *Virtus*, 293.

superbia»[487]. È tutto l'uomo dinanzi a Dio, l'umanità fragile dinanzi alla potenza di Dio. Nel contesto di 2Cor 10-13, come «segno»[488] particolare di questa umanità che Paolo condivide, l'ἀσθένεια lo obbliga a non agire da «superapostolo» ma da «apostolo»[489].

In base ad ἐν, «in», che precede ἀσθένεια nei tre casi di 2Cor 12,9-10, e in base al numero grammaticale singolare e al dativo senza l'articolo, nell'espressione del v. 9 ἐν ἀσθενείᾳ, l'ἀσθένεια diventa metafora d'un «luogo»[490], «Offenbarungsort der göttlichen δύναμις»[491]; in esso Paolo abita[492]. È debolezza ma «n'est pas un abandon»[493], «n'est pas un dépouillement dont il pourrait tirer un subtil orgueil, mais simplement la voie du Christ et l'obéissance du Royaume»[494].

Se però ἐν corrisponde al ב ebraico[495] come particella causale[496], «a causa di», la debolezza diventa anche una sorta di strumento o la buona «occasione»[497] di luogo e di tempo[498], o una condizione privilegiata per la quale Cristo si manifesta a Corinto[499]. L'ἀσθένεια «remains first of all a transaction between himself [Paolo] and his

[487] Per E. VALLAURI, *Virtus*, 296, queste affermazioni sono da considerarsi corrette in misura in cui ogni Padre si è tenuto «nell'ambito dell'esegesi diretta del testo» (p. 283). Vallauri rigetta come «accezione estranea al testo quella di [*infirmitas* come] «mortificazione ascetica, sia volontaria (digiuno e altre opere penitenziali) sia involontaria (malattie e tribolazioni)». Quelle riportate sono interpretazioni ricavate da Origene, Atanasio, Basilio, Gerolamo, Paolino, Cassiano, Ambrogio (p. 283).

[488] «Le signe de son humanité» secondo E. FUCHS, «La faiblesse», 244.

[489] Paolo però non è debole come lo considerano i suoi rivali (E. FUCHS, «La faiblesse», 245), né «fiacco», né solo e sempre passivo. Si può parlare di «physical weakness» (J. GIALLANZA, «When I», 1573) ma non nel senso di una «malattia fisica» o di una infermità psichica o morale come uno scoraggiamento. Ci si può invece riferire a «stanchezza» o «spossatezza» causata dalle innumerevoli fatiche apostoliche.

[490] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 379. «Die Präposition ἐν hat hier [2Cor 12,9] wohl die gleiche Funktion wie im Peristasenkatalog (vgl. [2Cor]11,23.27), wo sie die Angabe bestimmter Situationen, 'Befindlichkeiten' des Apostels einleitet. Jedoch kommt in diesem Fall die lokale Grundbedeutung noch klarer zum Vorschein».

[491] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 378, n. 397, prendendo da G. STÄHLIN, ἀσθενής, 489.

[492] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 378.

[493] S. BICKEL, *Les notions*, 145.

[494] S. BICKEL, *Les notions*, 148.

[495] M.L. BARRÉ, «Qumran», 222.

[496] MH, 463: «because of; by reason of; for sake of». Moulton - Howard citano anche altri esempi di ἐν con valore causale: 1Cor 4,8; 7,14; 2Cor 12,5.9; Rm 1,21.24; 5,3. E.W. HUNT, *Portrait*, London 1968, 247, distingue invece, traducendo ἐν di 2Cor 12,9 con «in the sphere of» come in Rm 1,21.24. Mentre traduce 2Cor 12,5: «I shall not boast on my own account unless my weakness *cause* me to boast».

[497] H. WINDISCH, *Paulus*, 192s.

[498] H. BAUM, *Mut*, 203.

[499] R.E. MURPHY, «La puissance», 132.

risen Lord and then plays a role in the apostolic transmission of revelation»[500].

L'assenza dell'articolo determinativo dinanzi al dativo ἀσθενείᾳ può indicare una debolezza indistinta e perciò neppure solo di Paolo[501]. Ugualmente ad una debolezza generale fa pensare l'uso del singolare. Ancora l'ἀσθένεια è qui una parola del «Signore», che la considera una sorta di materia prima[502] per la sua δύναμις. È il Signore a confermare che non è una disgrazia o una punizione di Dio ma l'involucro, mezzo o spazio d'azione, la circostanza della sua δύναμις[503].

Se questa dottrina ha valore generale perché presentata in forma non strettamente personale, il contesto immediato suggerisce però che qui in discussione è prima di tutto l'ἀσθένεια di Paolo dinanzi a forti persecutori[504] o agli pseudapostoli che devastano la chiesa di Corinto. È qui ancora anche vigente e scottante l'accusa di debolezza e di stoltezza che sta accompagnando Paolo da 2Cor 10,10. È in riferimento a questo tipo complesso di «debolezza» dell'apostolo che il Signore – lui non più debole – si riferisce parlandogli per sostenerlo[505]. Ora è il Signore che incoraggia Paolo ma senza liberarlo dallo σκόλοψ dei suoi oppositori. Questa «debolezza» peserà su Paolo come la croce ha pesato su Cristo, fino a farlo morire. La liberazione non avverrà prima della morte. In senso temporale l'ἀσθένεια per Paolo coincide con il suo incarico apostolico[506], diventando un *locus* importante di rivelazione del vangelo nella sua completezza di croce e di risurrezione, di morte e di vita del Signore (2Cor 4,7-10)[507].

In sintesi, in 2Cor 12,9 l'ἀσθένεια è propria di Paolo perché «résulte de son activité apostolique»[508]. Non viene dal Signore ma da

[500] G.G. O'COLLINS, «Power», 537.

[501] Per H. WINDISCH, *Der zweite*, 391, l'ἀσθένεια, facendo qui parte di un versetto a carattere gnomico, evoca le persecuzioni del credente in Cristo di ogni luogo e di ogni tempo, anche se, secondo J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 378-379, la debolezza non dev'essere considerata una situazione sempre necessaria all'esercizio della δύναμις di Dio.

[502] TOMMASO D'AQUINO, *Pauli*, 131: «infirmitas est materia exercendae virtutis». Per virtù egli intende l'umiltà e la pazienza.

[503] J. BAUMGARTEN, *Paulus*, 144-146.

[504] P. ANDRIESSEN, «L'impuissance», 462-468. Simile è anche la posizione di M.L. BARRÉ, «Paul», 500-519, che pensa all'ἀσθένεια non come «weakness» di Paolo ma come ostilità dei suoi nemici contro di lui. Tale ostilità è permessa per purificarlo.

[505] At 18,9: εἶπεν δὲ ὁ κύριος... Μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λάλει.

[506] K. MALY, *Mündige*, 30.

[507] C.J.A. HICKLING, «Centre», 209. E. KÄSEMANN, «Die Legitimität», 33-71, esprimeva lo stesso parere.

[508] S. BICKEL, *Les notions*, 139. «Non seulement la faiblesse de l'apôtre ne saurait lui être ôtée puisq'elle est là pour l'empêcher de se glorifier et d'être satisfait, mais elle lui est nécessaire, puisque c'est en elle que s'accomplit la puissance de Dieu» (p. 141-142).

uomini e in quanto tale può essere una condizione comune a tutti gli apostoli. Paolo non ne sarà liberato ma è incoraggiato ad intenderla e ad accettarla come partecipazione alla croce di Cristo[509] e come segno dell'attualità e importanza della parola della croce nel presente della chiesa di Corinto; o come luogo e mezzo di apostolato. Ancora una volta, perciò, l'ἀσθένεια di un apostolo non è solo quella subita ma anche quella volontaria, a imitazione di Cristo[510] che da ricco Signore si è fatto uomo povero (2Cor 8,9) ed è morto crocifisso per debolezza (2Cor 13,4) per i deboli peccatori (Rm 5,6). In 2Cor 12,9-10 l'ἀσθένεια si concretizza pertanto in una serie di sofferenze specifiche, prove dell'apostolo[511]. Mai si tratterà di «disordine» fisico o psichico o morale. Apostolo debole non significa masochista[512] «impotente». La sua ἀσθένεια, «concrète, objective»[513], ha le caratteristiche del martirio; è volontaria, ma solo come accettazione della propria croce e soprattutto in quanto consisterà in una totale dedizione al compito missionario fin oltre i limiti di resistenza fisica e psichica[514]. L'ἀσθένεια del missionario consisterà nel non conservare per sé le proprie forze, ma spenderle per il mondo come Cristo[515]. In questo senso la debolezza coincide con il mandato apostolico e non ne è affatto un impedimento, né una necessaria «precondizione»[516]; semplicemente essa resta come un se-

[509] S. BICKEL, *Les notions*, 129, 130.

[510] Gesù Cristo crocifisso, ma potenza di Dio (1Cor 1,23-24), costringe ora Paolo ad essere debole per annunciare il vangelo «et lui rend impossible toute autre vie que la vie apostolique», S. BICKEL, *Les notions*, 143.

[511] S. LYONNET, *Exegesis*, 191. M. L. BARRÉ, «Qumran», 227. Da un confronto di 2Cor 12,7-19 con alcuni testi di Qumran Barré deduce che l'ἀσθένεια di cui Paolo si vanta «was not some physical or psychological disorder but rather the persecution he encountered in preaching the Gospel of Christ – the same kind of «weakness» that brought about the death and victory of Jesus and ultimately of Paul himself». J. CAMBIER, «Le critère», 488-498. Paolo sopporta la sua ἀσθένεια con δύναμις, vale a dire, con pazienza e umiltà (2Cor 10,1 e 12,12), virtù queste che lo mostrano «comme étant sans force et sance honneur», debole, ma per questa sua stessa debolezza egli diventa un'imitazione vivente del crocifisso (cf. p. 516 con 2Cor 13,4).

[512] R. BAUCKHAM, «Weakness», 4, rigetta «that attitude which calls for willingness to suffer because suffering demonstrates human impotence». Dio non è grande se rende piccolo l'uomo.

[513] P. BONNARD, «Faiblesse», 66.

[514] R. BAUCKHAM, «Weakness», 4: «In his dedication to his missionary task, Paul constantly drove himself to the limits of his physical and psychological endurance».

[515] R. BAUCKHAM, «Weakness», 4-5. «Paul's theological breakthrough in 2Corinthians was to understand this weakness of the bearer of the Gospel in relation to the content of the Gospel».

[516] Per G. FRIEDRICH, «Δύναμις», 864, «Schwachheit ist weder Behinderung noch Vorbedingung».

gno didattico per l'apostolo e per la chiesa, come lo σκόλοψ o la croce di Cristo, per indicare quanto ordinarie e limitate siano le risorse di un uomo e come egli sia costretto ad affidarsi solo e continuamente alla δύναμις del Signore. Se resta debole temporaneamente come il crocifisso un giorno l'apostolo sarà forte e glorioso come il risorto[517].

8. Perfezione dell'apostolo

Paolo però utilizza τελεῖται, presente indicativo medio, per connettere i due poli della coppia, debolezza umana e apostolica da una parte e potenza del Signore dall'altra. Il fatto che sia stato il «Signore» (2Cor 12,8) e non Paolo ad usarlo, colloca questo verbo in una dimensione di rivelazione e di sicura efficienza[518]. Il «Signore» vivo e potente e l'apostolo debole e morituro sono persone che τελεῖται unisce strettamente pur essendo in situazioni opposte. Il presente del verbo indica l'attualità continuata di un intervento della δύναμις del Signore; il passivo segnala che tale attualizzazione avviene come «grazia», senza uno sforzo aggiuntivo di Paolo.

Il significato letterale[519] di τελέω è «finisco, completo[520], giungo

[517] D.A. BLACK, *Paul*, 251: «Paul specifically connects weakness with the opposite idea of power»; «the emphasis is often upon the fact that the powerful apostle is also the weak and suffering one» (p. 151-159).

[518] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 828, traduce τελεῖται con «*made perfect*: I.e., becomes effectively present (cf. 1 John 4:12)».

[519] La traduzione di questo verbo dipende dai contesti in cui è usato. Lo si trova in Rm 2,27 (τὸν νόμον τελοῦσα) per indicare il *compiere* o l'osservanza della legge, mentre in Rm 13,6 (φόρους τελεῖτε) indica il dovere di versare, fino all'ultimo spicciolo, i contributi allo stato romano. Nel resto del *Corpus Paulinum* τελέω compare in Gal 5,16 (ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε) per indicare la necessità di non *seguire* o *eseguire* l'istinto, mentre in 2Tm 4,7 (δρόμον τετέλεκα) ha chiaramente il senso di *concludere*, terminare la corsa e con essa la missione e la vita. Qui, in 2Tm, è Paolo che scrive di sé stesso, in prima persona. Un'idea di perfezione sembra più presente in τελειόω, un altro verbo, che Paolo usa, una sola volta, in Fil 3,12 (τετελείωμαι) per ribadire che egli non è ancora arrivato alla meta e non può considerarsi, di conseguenza, neppure ancora arrivato ad uno stato di perfezione, che è quello della meta definitiva o finale, come il cielo. Questa perfezione di Paolo, può avvenire attraverso il patimento (della croce), secondo Eb 2,10 (διὰ παθημάτων τελειῶσαι). In *Ebrei*, dove non si trova mai τελέω ma τελειόω, si afferma che la legge non ha perfezionato nulla (οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος: Eb 7:19). Infatti la legge costituisce sommi sacerdoti uomini che hanno debolezza (ἔχοντας ἀσθένειαν), mentre è la promessa giurata (ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας) che costituisce il Figlio perfezionato per l'eternità (εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον: Eb 7:28).

[520] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 354, parafrasa: «Where there is weakness, strength reaches completeness»; commenta: «Where it is manifest that man was powerless, God's power becomes, not more real, but more evident». Qui Plummer richiama 2Cor 4,7 e 13,4.

alla fine[521]» ma non è facilmente deducibile il suo significato contestuale. Associato alle debolezze di Paolo questo verbo può evocare la via della croce percorsa da Gesù nel compimento della sua missione fino alla risurrezione[522]. Il soggetto grammaticale di τελεῖται è δύναμις, termine d'azione, e qui espressivo di una manifestazione, fedele e continua fino alla fine, da parte del Signore, nella vita fragile e opaca di Paolo. Soggetto reale, non astratto anche se nascosto, è il «Signore» (2Cor 12,8) che parla, e la cui presenza forte è ricordata dall'espressione «la mia grazia». È il «Signore» il detentore della δύναμις e perciò è lui il soggetto attivo di τελεῖται.

Il sintagma nominale ἡ δύναμις, «la potenza», «il potere» o «l'energia»[523], qui sorprende per l'articolo determinativo a differenza di ἀσθένεια che non è preceduto da alcun articolo. «La potenza» è quella conosciuta di cui si è già parlato, quella del Signore; la debolezza è quella di tutti gli uomini ma a cominciare da Paolo. Con τελεῖται la potenza del Signore è «illustrata»[524] o manifestata attraverso questa ἀσθένεια coscientemente[525] accettata, e la δύναμις è dichiarata indispensabile per rendere vero apostolo chi è debole[526] come Paolo.

L'ἀσθένεια acquista la funzionalità propria espressa da τελεῖται, diventando così mezzo o occasione perché la δύναμις del Signore si

[521] Il verbo, in generale, indica un fine che si raggiunge. Ma quale? Nel contesto costituito proprio dall'ἀσθένεια, il verbo allude ad una perfezione della δύναμις raggiunta nell'azione di Dio, per es., nell'elezione dei deboli preferiti ai forti (1Cor 1,27), e prima ancora, come punto di partenza della chiesa, nella risurrezione di Cristo crocifisso, vivente e non più debole, per la potenza di Dio. Anche a favore del vecchio Adamo (1Cor 15,22.45), debole, corruttibile, mortale, la perfezione consiste nel trasformare, con la risurrezione, l'impotenza in potenza, l'ignominia e disonore della morte in gloria della vita, il mondo psichico in mondo spirituale (1Cor 15,42-44). La perfezione della potenza del Signore consiste quindi in un rovesciamento di un ordine vecchio stabilito in base alla sapienza e alla potenza di «uomini», giudei e greci, per i quali la parola della croce è stoltezza o scandalo (1Cor 1,17-25). Con τελεῖται è anche indicato che nel suo agire, di risurrezione o elezione o salvezza, la potenza di Dio non trova ostacoli insormontabili e sicuramente raggiunge il suo scopo.

[522] Eb 2,10: διὰ παθημάτων τελειῶσαι; 5,9; 10,14; 12,23.

[523] A. MENZIES *The Second*, 93.

[524] R. STEIGER, *Die Dialektik*, 108-109: «So lange wird die Schwachheit gegenstand seines Ruhmes und seiner Auszeichnung bleiben müssen, weil sie erst das Dasein der Kraft Gottes in ihm *zur Erscheinung* kommen läßt».

[525] Erasmo, in J. FLESHER, *Critica*, 3265.

[526] Zegerus, in J. FLESHER, *Critica*, 3268. Simile, ma più articolata, è anche la posizione di Castalio, sempre in J. FLESHER, *Critica*, 3267: «Homo Christianus, qui a me Christo nomen habet, fortissimus evadere non potest nisi certando cum hoste, in quo certamine sentiat se imparem esse nisi meus adsit favor, atque ita mihi confidens, perfectè fortis et me dignus fiat. *Perficitur*, i. perfecte praestatur: q.d. Nisi tentarere, vincere non posses: nunc tentatus, vincis beneficio meo. Et ista demum Christiana virtus est, vincere certantem: nam sine pugna non venit victoria». È alla storia di «perdenti», fragili come Paolo, che è legata la stessa chiesa dei corinzi.

attui e si riveli nella missione, fino a sfociare nella salvezza di chiunque crede nella parola della croce, il «vangelo» che Paolo proclama. La potenza del Signore è perfetta nel senso che è capace di portare o riportare i corinzi alla fede nella risurrezione pur per mezzo della stolta predicazione di un debole apostolo. Ci sembra questo un percorso possibile della potenza del Signore indicato da τελεῖται.

Il medio τελεῖται suscita però una domanda: è d'ordine ontologico o solo rivelatorio e di comunicazione[527] questo percorso della δύναμις? Di per sé la δύναμις di Dio è infinita potenzialità che attua[528] e non solo rivela una via della salvezza per mezzo di Paolo. È riconosciuta perfetta[529] in quanto agisce efficacemente[530] nell'apostolo, senza che le sue debolezze diventino ostacolo alla proclamazione e realizzazione della salvezza. Anzi, lo stesso σκόλοψ di Paolo diventa, come la croce di Cristo, necessaria garanzia della risurrezione.

Nella traduzione di τελεῖται le possibilità sono quindi almeno due. Riferendosi alla δύναμις per soggetto, si può tradurre: «la potenza del Signore si compie perfettamente», oppure: «raggiunge la sua perfezione», «realizza tutta la sua virtualità»[531]. Se però si considera in primo piano la δύναμις del Signore in quanto attiva nel ministero apostolico, il verbo si può tradurre: «la potenza del Signore è conosciuta alla perfezione»[532], «si rende manifesta a tutti» attraverso la parola di Paolo.

[527] È una domanda che si pone G.G. O'COLLINS, «Power», 528-537, a partire da studi di D. GEORGI, *Die Gegner*, 244; e di altri come A. Plummer, R. Bultmann, E. Käsemann, K. Prümm.

[528] Il verbo כלה, che i LXX traducono con τελεῖν o τελειοῦν e che ha il senso di «finire, completare», è reso con δύναμαι, «essere capace, potere» in una variante di LXX Ne 4,2 [3,34].

[529] Grozio, citato in J. FLESHER, *Critica*, 3274: «τελεῖται hic est *perfectius agnoscitur*, sicut saepe verba Hebraea Hiphil ad notitiae effectum referuntur. Alioqui verum etiam hoc est quod Plinius dicit 7. Epist. 26. *Optimos nos esse dum infirmi sumus*. Cui congruit Senecae illud, *Calamitas virtutis occasio est*: et Quintiliani, *Temeritas omnis animorum calamitate corporum frangitur*; et Minutii Felicis, *Calamitas saepius disciplina virtutis est*; et Salviani, *Adfectis artubus vires corporum in virtutes transferuntur animorum…*».

[530] J.C. WOLF, *Curae*, 681: «Perficitur, i.e. ut perfecta proditur et agnoscitur».

[531] S. LYONNET, *Exegesis*, 190: «Perficitur. Non tantum perfecte manifestatur, sed ad finem perducitur, i.e. omnes suas virtualitates explet»; cf. Gv 19,30. Secondo Lyonnet (p. 190-191) questa dottrina è già dell'AT, come nell'esempio di Gedeone (Gdc 6,15 e 7,2-4.7) o nella vocazione di David (1Sam 16,11) e nella sua impari lotta contro Golia (1Sam 17,45). R. BULTMANN, *Der zweite*, 229: «sie kommt zur Vollendung, ja sie realisiert sich damit erst jeweils, die Möglichkeit wird zur Wirklichkeit. So ist die ἀσθένεια die Bedingung für die Realisierung der δύναμις wie der Tod die Bedingung für das φανερωθῆναι der ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ», cf. 2Cor 4,7.10-11.16. Secondo E. VALLAURI, «*Virtus*», 269-270, τελεῖται di 2Cor 12,9 è tradotto dai padri: «comprobaretur» da TERTULLIANO, *Adversus Marcionem* V, 12, 8; I,14,1 («probari»); «consummatur» da AMBROGIO, *De interpellatione* II,2,3; *De apologia prophetae David* D. I, 2, 7; *Enarrationes* 36,42.

[532] G. ROSENMÜLLER, *Scholia*, 384: «Hic est *perfectius agnoscitur*, sicut saepe verba hebraea Hiphil ad notitiae effectum referuntur».

In un contesto di comunicazione, come suggerisce la presenza di rivelazioni in 2Cor 12,1-9, τελεῖται meglio indica forse una manifestazione della δύναμις del Signore fatta a Paolo e da Paolo fatta a tutti, greci gentili e giudei ellenisti. Importante è non dimenticare che τελεῖται è il verbo che sempre collega efficacemente e strettamente la debolezza di Paolo alla potenza del Signore, l'energia, o la virtualità che tende ad attualizzarsi, per raggiungere e portare a compimento il proprio scopo[533]. Vero scopo e insieme manifestazione perfetta o completa della potenza di Dio sarà in 2Cor 13,4 la risurrezione di Cristo, e il convivere con lui risorto di coloro che al presente hanno vissuto secondo la parola della croce o hanno partecipato in qualche modo alla debolezza del crocifisso. Ciò che in questo contesto con τελεῖται è suggerito – prima dal Signore che usa il termine parlando a Paolo e poi da Paolo che lo ricorda – è un reale percorso dalla morte alla vita. Dunque τελεῖται addita un passaggio da compiersi, da uno stato iniziale di debolezza dell'apostolo e della chiesa ad uno stato definitivo di potenza[534] e di vita gloriosa dopo la morte con Cristo risorto.

In sintesi, l'evidente contrapposizione tra ἀσθένεια e δύναμις in 2Cor 12,9a costituisce un ossimoro[535]. Tra i due termini, entrambi al singolare, esiste una simultaneità[536] in riferimento all'esistenza di Paolo interamente fusa con il suo incarico[537]. Persiste tuttavia una dialettica o tensione perché, se è vero che nella sua ἀσθένεια[538] Pao-

[533] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 383 («zur Vollendung bringen», «das Ziel erreichen lassen») che cita, tra altri passi non paolini: Lc 12,50; 18,31; Gv 19,30.

[534] E. VALLAURI, *«Virtus»*, 268-269, riporta la traduzione di ἡ γὰρ δύναμις di 2Cor 12,9 come: «virtus enim»: TERTULLIANO, *De pudicitia*; GIROLAMO, *In Galatas* I.III,5; PS. RUFINO, *Liber de fide*; «virtus autem» (Orosio). A partire dal verbo τελεῖται che indica una fine o il capolinea di un faticoso percorso, l'attenzione del lettore della coppia «debolezza:potenza» in 2Cor 12,9 è focalizzata sulla virtù di una δύναμις che è «grazia» o capacità del Signore di attuare «in debolezza» e per mezzo di essa. La perfezione, implicata in questo verbo, è evangelica, in quanto consiste nel passare dalla morte alla vita, compiendosi nell'apostolo e nei credenti lo stesso percorso di Cristo dalla debolezza della croce alla potenza della risurrezione.

[535] N. SCHNEIDER, *Die rhetorische*, 17.56.62. Anche J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 68, considera ossimoro sia 2Cor 12,9a che 12,10b.

[536] Nella scia di Güttgemanns, H. BAUM, *Mut*, 204-205: nel senso che l'ἀσθένεια assorbe la δύναμις «come una spugna».

[537] H. BAUM, *Mut*, 204-205. In questo assorbimento della δύναμις da parte dell'ἀσθένεια consiste l'essenza stessa d'una spiritualità missionaria autentica.

[538] Ci si accorge del valore della ἀσθένεια come una «epifania del crocifisso», secondo E. GÜTTGEMANNS, *Der leidende*, 168-169 e già anche come una biografia escatologica del risorto. Nel commento a 2Cor 4,10, M. RISSI, *Studien*, 52 ritiene che «Schwachheit und Wehrlosigkeit ist vielmehr die Voraussetzung und nicht die Offenbarung der Wirksamkeit der Lebenskraft selbst, wie die Finalsatz [in 2Cor 4,10-11] deutlich macht».

lo diventa cruciforme, egli non è ancora per questo già perfetto; non è ancora l'uomo interiore o spirituale[539], vivente e potente come Cristo risorto[540]. Per rivelarsi pienamente nel raggiungere il suo scopo la δύναμις del Signore ha agito e si attuerà ancora per il tramite della debolezza dell'apostolo, anzi proprio ἐν ἀσθενείᾳ[541]. Per questa scelta del Signore Paolo resterà, finché vive, debole e insieme forte, gigantesco[542]. Per questo motivo il collegamento paradossale[543] che il Signore stesso compie tra ἀσθένεια e δύναμις diventa il criterio[544] distintivo di un apostolo autentico[545]. La coppia «debo-

[539] 2Cor 4,16; Ef 3,16; cf. E. WALTER, *Commentaire*, 98. Anche SCH. BEN-CHORIN, *Paulus*, 147, annota: «Da nun aber wiederum für Paulus Christus ganz Geist ist, so können wir über Paulus hinaus von der Mächtigkeit des Geistes den körperlich Schwachen sprechen».

[540] Cf. 2Cor 13,3-4 con 1Cor 15,42-43. H.K. NIELSEN, «Paulus», 157, fa notare che una identificazione tra δύναμις e ἀσθένεια è impossibile in quanto sono caratteristiche di soggetti storicamente diversi. Già M. RISSI, *Studien*, 53, sosteneva che «Die Schwachheit des Menschen und die Kraft Gottes sind [also] nicht gesehen in paradoxer Identität, die Theologie der Doxa und Dynamis ist nicht einfach verschlungen von der Theologie des Kreuzes».

[541] È questa la tesi di J.M. BEAULIEU, *L'Antithèse*, 1-120. BEAULIEU esamina il testo «*Virtus in infirmitate perficitur*». Nel capitolo 2 della sua tesi, si concentra sulla personalità di Paolo, «apostolo», «vaso», «servo» e, pertanto, consapevole «strumento» di Dio. Nel capitolo 3 descrive la «faiblesse de l'Apôtre» esaminando ἀσθένεια e ἀσθενέω in 2Cor 12,9-10 a partire da un confronto con passi paralleli dell'Antico e del NT. Un risultato a cui giunge è che ἀσθένεια significherebbe «malattia». L'apostolo sarebbe infermo. Nel capitolo 4 esamina la «force de l'Apôtre» e, parallelamente alla ricerca fatta per ἀσθένεια, considera δύναμις nel suo significato vetero e neotestamentario. In 2Cor 12,9-10 la potenza dell'apostolo è un intervento della δύναμις di Dio, di Cristo e dello Spirito. Sarebbe una forza divina, trinitaria. Di Dio, la δύναμις sarebbe l'attributo essenziale. L'effetto della relazione di Paolo con la Trinità sarebbe visibile in due aspetti della δύναμις: la παρρησία e l'efficacia della predicazione apostolica. Nella conclusione, BEAULIEU ritiene «debole:forte» una coppia inscindibile: «la puissance du Christ, pour atteindre son but, doit agir dans la faiblesse».

[542] Così A. BRUNOT, *Le génie*, 30. Riferendosi all'intelligenza, volontà, sensibilità e immaginazione dell'apostolo, Brunot menziona la coppia «debole:forte» tra le antitesi che rivelano la struttura dialettica del pensiero paolino (p. 28). L'intera *2Corinti*, considerata una riflessione sull'antinomia della vita apostolica, sarebbe «axée sur l'antithèse δύναμις-ἀσθένεια» e culminerebbe nel «paradosso» di 2Cor 12,9-10, in cui Paolo si manifesterebbe come un «être de grandeur» e insieme «être de misère».

[543] J. GIALLANZA, «When I», 1572-1577. Per J. Giallanza la coppia è qui un «paradox» sintetizzabile come «strength in weakness». Il paradosso consiste nella trasformazione dell'umana debolezza in un canale privilegiato della potenza di Dio. Per E. GÜTTGEMANNS, *Der leidende*, 154, la nostra coppia è invece un «aforisma» della *theologia crucis*.

[544] La coppia «debole:forte» di Paolo è originale rispetto allo stoicismo. Non è appropriato un confronto con testi apparentemente simili di Epitteto secondo R. BULTMANN, *Stil*, 190. Per Paolo, ἀσθένεια e δύναμις indicano esperienze di vita apostolica, mentre per Epitteto – e in genere per gli stoici – qualità naturali. Per la Stoa, ἀσθένεια è assenza di qualità divina (p. 226) o sofferenza – che però non toccherebbe direttamente l'esistenza umana. Nel *Corpus Paulinum*, al contrario, ἀσθένεια è una caratteristica della vita umana vissuta (p. 229). Non si tratterebbe, di una qualità «naturale», né di una imperfezione del σῶμα. Indica invece quella situazione storica in cui l'io diventa consapevole di sé stesso. Parallelamente, la δύναμις paolina non è, come nella Stoa, potenza di un λογικόν, ma χάρις, cioè dono di Dio (p. 229). Tra χάρις e δύναμις non c'è vera differenza (p. 226), mentre ἀσθένεια significa il «nulla umano» (p. 227). La tensione nella coppia ἀσθένεια-δύναμις diventa di natura psichica, all'interno della coscienza individuale. L'ammissione del proprio niente induce a rivolgersi alla divina χάρις o δύναμις (p. 227).

[545] J. CAMBIER, «Le critère», 514.

lezza:forza» di 2Cor 12,9a diventa la *magna charta*[546], la «loi»[547], la «loi générale de l'apostolat»[548]. È regola[549] di vita apostolica per Paolo ed ecclesiale per i corinzi. Il suo valore è da scoprire nell'ἀσθένεια di Cristo crocifisso in quanto percorso sicuro della δύναμις di Dio verso la salvezza della risurrezione dei morti.

COPPIA ἀσθενείαις-δύναμις (2COR 12,9b)

Se in 2Cor 12,9a a garantire l'utilità della debolezza umana per la rivelazione e attuazione della potenza di Dio è la parola del Signore risorto rivolta privatamente a Paolo, ora in 2Cor 12,9b è Paolo che riflette sull'intreccio[550] tra debolezza sua personale e potenza «di Cristo». La riconciliazione tra questi opposti[551] è ora la fede[552] di Paolo, che crede a parole udite in un parlatorio privato. Paolo accetta[553] la propria ἀσθένεια come luogo dove stare o mezzo privilegiato con cui esprimere l'efficacia della δύναμις di Cristo nella proclamazione del vangelo. Paolo ancora debole[554] è inseparabile da Cristo crocifisso[555] e risorto.

1. Orgoglio debole

Il testo di 2Cor 12,9b inizia con ἥδιστα οὖν, «molto volentieri quindi», «most gladly therefore»[556], «quindi ben volentieri»[557] che

[546] S. LYONNET, «La loi», 263.
[547] S. LYONNET, «La loi», 269.
[548] S. LYONNET, «La loi», 273.
[549] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 412.
[550] K. PRÜMM, «Das Dynamische», 677.
[551] C.J.A. HICKLING, «Centre», 209.
[552] Anche che la δύναμις abbia bisogno delle debolezze di Paolo per rivelarsi come potenza di Cristo in Paolo ma non di Paolo è un atto di fede (J. GIALLANZA, «When I», 1576) ma razionalmente comprensibile. Il paradosso-legge invece di 2Cor 12,9a (che nella debolezza si manifesta e si completa la potenza del Signore) «wird in Kreuz und Auferstehung Christi faßbar» e consisterà nel mantenere insieme croce e risurrezione, come in 2Cor 13,4, secondo J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 383-384.
[553] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 828: «Acceptance of weakness now appears as the means whereby power is acquired».
[554] A. BARNES, *Second*, 252, sviluppa questa riflessione notando che deboli lo siamo tutti, ma senza la fede e l'umiltà di Paolo, non siamo tutti forti.
[555] H. BAUM, *Mut*, 213.
[556] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 355, che aggiunge: «because of the Lord's reply».
[557] CEI 2496.

introduce il solito vanto, ancora polemico e ironico di Paolo. La soddisfazione dell'apostolo, introdotta con queste due parole, scaturisce dalla convinzione che, per quanto egli sia debole, il «Signore» in persona gli ha dato udienza e gli ha parlato[558].

Il contatto con quanto precede nel v. 9a, vale a dire con le parole della risposta del Signore, è stabilito da οὖν, un avverbio asseverativo, traducibile con «perciò», «così», «in accordo con».

Il termine ἥδιστα è un superlativo dell'avverbio ἡδέως[559] «piacevolmente», che Paolo ha usato già in 2Cor 11,19 rivolgendosi ai corinzi in riferimento ai suoi avversari superapostoli: «sopportate facilmente gli insensati»[560]. Il superlativo invece è utilizzato, oltre che in 2Cor 12,9b, anche in 2Cor 12,15[561] (ἐγὼ δὲ ἥδιστα δαπανήσω, «e io prodigherò volentieri [me]»), in entrambi i casi riferito a sé da Paolo. È traducibile con «volentieri» e più correttamente «col massimo di piacere»[562]. Con ἥδιστα Paolo introduce la gioiosa convinzione che l'oracolo del Signore vale per lui e dà valore alle sue debolezze passate, presenti e future. Da qui in poi è Paolo il soggetto reale di una nuova interpretazione della propria esistenza apostolica.

Nella frase in esame è importante conservare l'ordine delle parole del testo[563]: «io piuttosto mi vanterò». Come comparativo dell'avverbio μάλα, «molto, grandemente», μᾶλλον[564], «piuttosto», «so-

[558] H.K. NIELSEN, «Paulus», 157, sostiene esplicitamente «daß Gottes δύναμις zwar mit ἀσθένεια verbunden ist, insofern sie durch machtlose Menschen zum Ausdruck kommt, sie ist jedoch nicht an die Schwachheit als ihre Erscheinungsform gebunden». – È convinto – «daß Gottes δύναμις sich schon jetzt als Vorwegnahme der eschatologischen Wirklichkeit machtvoll durchsetzen kann – obwohl er [Paolo] gleichzeitig daran festhält, daß die endgültige Offenbarung der δύναμις und der δόξα Gottes noch nicht stattgefunden hat» (p. 157).

[559] Questa forma ricorre solo in Mc 6,20; 12,37 e quindi in 2Cor 11,19.

[560] P. ROSSANO, «Lettere», 412.

[561] Compare solo in questi due versetti nel NT.

[562] In BDF, § 60, si parla d'un declino del superlativo in -ιστος. «The majority [dei superlativi] are elative and in part stereotyped». In § 246 aggiungono che ἥδιστα e μᾶλλον di 2Cor 12,10 non vanno assieme, e traducono con «*gladly* (stereotyped elative superl.) will I boast *rather*...». Secondo E. VALLAURI, «*Virtus*», 270, ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχήσομαι di 2Cor 12,9 è tradotto da IRENEO LATINO: «libenter ergo magis»; da AMBROGIO, *Enarrationes* 35,23; dall'AMBROSIASTER, *Commenti alle lettere paoline*; dallo PS. GIROLAMO: «libentissime itaque magis»; da PELAGIO: «libentissime magis itaque»; dallo PS. ILARIO: «libenter ergo»; da EFREM ARMENO: «melius erit mihi gloriari».

[563] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 355: «We have not got μᾶλλον ἐν ταῖς ἀσθενείαις καυχ. and we must not interpret 'will I glory in my weaknesses rather than in the revelations granted to me.' Nor must we make μᾶλλον strengthen ἥδιστα: μᾶλλον may strengthen comparatives (Phil. i.23), but not superlatives. Blass, § 44.5; Winer, p. 300».

[564] N. BAUMERT, *Täglich*, 236: «μᾶλλον besagt eine Steigerung des καυχήσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις, die er, „sehr gern" möchte, damit in dieser Schwachheit die Kraft Christi Wohnung nehme».

prattutto» o «tanto più», non è più associato al superlativo ἥδιστα ma è usato per accrescere il vanto di Paolo. Come avverbio aderisce infatti al verbo καυχήσομαι e non al sintagma ἐν ταῖς ἀσθενείαις come se Paolo si vantasse, dinanzi a rivali, solo delle proprie sconfitte e mai anche dei suoi successi. Il termine μᾶλλον suggerisce che Paolo si vanta volentieri pur *nelle* sue debolezze, per cui non ripeterà al Signore la richiesta d'esserne liberato. Del resto Paolo ha appena confessato di aver appreso, con sofferenza, l'importanza dell'umiltà (2Cor 12,7: ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι), e di accettare per essa la «spina nella carne» e qualche emissario di «satana» come ospite abituale. Questa umiltà Paolo ancora una volta l'esprime positivamente, anche se ora al futuro, con καυχήσομαι: «mi vanterò», «sarò orgoglioso nelle mie debolezze». Egli ha ora un motivo in più di vantarsi: l'assicurazione del valore della sua debole vita apostolica da parte del Signore risorto in persona.

2. Debolezze distinte

Espressioni come σκόλοψ τῇ σαρκί e ἄγγελος Σατανᾶ del v. 7 si richiamano tra loro e corrispondono alle debolezze di cui ora Paolo si vanterà. Al presente conservano tutte una medesima funzione: servono all'apostolo per non inorgoglirsi alla maniera dei superapostoli che a Corinto lo avversano duramente. Il vantarsi delle debolezze o il compiacersene (v. 10) è umiltà.

Questa positiva e orgogliosa umiltà di Paolo suppone e suggerisce alcune forti certezze di fede:

(a) il valore della croce[565] di Cristo (1Cor 1,17.18) e l'importanza, al presente, della debolezza del crocifisso predicato come vangelo da Paolo (1Cor 1,17-25; 2,2 e 2Cor 13,4) a giudei e greci;

(b) la sufficienza della «grazia» (2Cor 12,9a);

(c) il fatto che la potenza del Signore è «grazia» e non merito o conquista personale.

Dipendente dal futuro καυχήσομαι è ora l'espressione ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου. Quindi «tramite» e «nelle debolezze» Paolo ha la sua forza e trova il suo titolo di vanto[566]. Nelle sue debolezze non si

[565] Che la croce sia il suo «vanto», Paolo lo dice, anche se non ai corinzi, in Gal 6,14 (καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου).

[566] Per R. BULTMANN, *Der zweite*, καυχᾶσθαι costituisce «das Hauptthema» di 2Cor 10,12-12,18 e insieme punto del contendere di Paolo con i suoi oppositori.

sente uno sconfitto ma «umilmente» orgoglioso[567]. Potrà sempre vantarsi, più che di un «potere»[568], delle fatiche e sofferenze sopportate a servizio del vangelo e con la «capacità di reggere» in qualunque prova (2Cor 12,12).

Le «debolezze»[569] di Paolo aprono e chiudono una lunga lista di sofferenze subite per Cristo. «Paul understands his "weakness" Christologically»[570]. Le debolezze sono le «ferite»[571] di un apostolo militante per Cristo. Egli le mostra e mostrerà sempre con orgoglio. Esse indicheranno che chi lo ha mandato è stato, prima di risorgere da morte per la potenza di Dio, un messia crocifisso.

Paolo si vanta e vanterà che nelle sue debolezze è attiva la δύναμις di Cristo[572] risorto, che può «riprendere corpo»[573] in un apostolo debole. È in queste debolezze di un missionario – che evocano al vivo persecuzioni e croce di Gesù – il dove, quando, come e perché si perfeziona[574] la potenza di Dio che ha risuscitato Cristo da morte.

3. Potenza in Paolo

La potenza di Cristo prende dimora non direttamente «nelle debolezze» ma «su» o «in» Paolo, l'apostolo debole di Gesù Cristo

[567] *Megillah* 31a: «R. Johanan said: Wherever in the Scripture you find the power of God mentioned, there too you find mention of His humility». Tale osservazione non è dissimile da Sir 3,18-20. La potenza di Dio non è in contraddizione con l'umiltà del suo servitore ma con la potenza dei potenti: Lc 1,48.52; 14,11.

[568] Tra gli effetti della potenza di Cristo in Paolo, secondo F. EHGARTNER, *Astheneia*, 305, sono da annoverare la «consolazione» di 2Cor 1,4-7; la partecipazione al trionfo di Dio in Cristo in 2Cor 2,14; il rispecchiare la gloria di Dio in 2Cor 3,18; 4,6; la speranza di una gloria incorruttibile in 2Cor 4,16-17. Tali effetti farebbero parte di una «Dynamistheologie» di Paolo.

[569] È in 2Cor 11,30 che Paolo si vanta la prima volta della sua debolezza in connessione alla sua esistenza apostolica, secondo J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 278. Cf. anche Rm 5,2-3, in cui Paolo si gloria delle sue tribolazioni; e Gal 6,14, in cui si vanta della croce di Cristo.

[570] G.G. O'COLLINS, «Power», 532. Un commento su 2Cor 12,9-10 è stato pubblicato nel 1974 anche da J. BERNARD. Lo menzioniamo per il titolo, trattandosi di una semplice parafrasi del testo paolino: «Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort. 2Cor 12,7-10», *AS* 45 (1974) 34-39.

[571] Cf. l'interpretazione di ἐν ἀσθενείαις di 2Cor 12,10 del CRISOSTOMO, *Homiliae* 29.2 (sulla 2Cor): «ἁ λέγεται ἡ τοῦ σώματος ἀρρωστία..., λέγεται πάλιν ἁ τὸ μὴ πεπηγέναι ἐν τῇ πίστει ἀπλῶς... καὶ τρίτον ἕτερον, ὅ καλεῖται ἁ οἱ διωγμοί, αἱ ἐπιβουλαὶ κτλ», in G.W.H. LAMPE, *A Patristic*, 243.

[572] H. WINDISCH, *Paulus*, Leipzig 1934, 232, parla di δύναμις di Cristo come di una possibile «Hypostase» equivalente a πνεῦμα. Paolo diventa così uno «spirituale». Qualche anno prima, R. BLÜM, *Paulus*, Wien 1929, 193, nella δύναμις di Cristo distingueva «das personifizierte Objekt» (δύναμις), «vom persönlichen Subjekt» (Cristo). Per Blüm oggetto e soggetto costituivano «untrennbare Lebenseinheit, ein Solidum».

[573] H. WINDISCH, *Paulus*, 193, usando «inkarnieren» ha in mente Lc 1,35.

[574] R.E. MURPHY, «La puissance», 158.

(2Cor 1,1), il credente gioiosamente orgoglioso del rapporto diretto con il Signore risorto che gli ha parlato di persona. L'espressione finale ἵνα ἐπισκηνώσῃ di 2Cor 12,9b fa sì che l'ἀσθένεια in generale e quella che si concretizza nelle sofferenze connesse alla vita apostolica non sia un valore per sé ma funzionale, in relazione cioè ad una coabitazione o presenza della δύναμις di Cristo in Paolo.

Contestualmente la congiunzione subordinativa ἵνα indica quanto Paolo consideri importante l'umiltà espressa poco prima col vanto delle sue debolezze: perché avvenga una manifestazione altrettanto pubblica della potenza del Signore[575]. Non è però chiaro se ἵνα, traducibile con «perché»[576], «that»[577], «affinché, cosicché», sia qui causale[578] o davvero finale[579], o se non introduca semplicemente un ottativo, vale a dire un forte desiderio di Paolo che si sente troppo debole dinanzi a Cristo. La particella indica comunque la «ratio»[580] o il motivo per cui Paolo si gloria delle sue esperienze difficili. Il suo desiderio o la sua preghiera questa volta non saranno più diretti ad una liberazione o superamento delle proprie pene – come quando ha richiesto tre volte di essere liberato dallo σκόλοψ – ma solo ad essere rivestito o ricoperto interamente della potenza di Cristo, il Signore risorto che gli ha parlato.

Nella traduzione di ἐπισκηνώσῃ, «piantare e distendere una tenda»[581], è difficile la scelta tra «venire ad abitare sopra qualcuno» e «abitare in, dentro qualcuno». La δύναμις scende dall'alto, da Cristo e non da Paolo, «su» Paolo apostolo[582] come il doppio ἐπί (uno in ἐπι-σκηνώσῃ e l'altro nel sintagma ἐπ'ἐμέ) evidenzia. Dall'alto discende «in» lui, non fermandosi sull'esteriorità del «vaso di terra» opaco e frantumabile. Da ἐπισκηνώσῃ[583] è evocata quindi l'immagi-

[575] Del resto Dio si manifesta agli umili e resiste ai superbi: Gc 4,6 e 1Pt 5,5; la stessa certezza è espressa nel *Magnificat* di Maria (Lc 1,48.52).

[576] CEI 2496.

[577] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 355: «"That the strength of the Christ may tabernacle upon me"». Plummer considera questa affermazione di Paolo «a bold metaphor» in quanto richiama la *Shekinah* come Lc 9,34.

[578] M. ZERWICK - J. SMITH, *Biblical Greek*, § 414, n. 7.

[579] Secondo E. VALLAURI, «*Virtus*», 270, l'espressione: ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ'ἐμέ è tradotta da Ps. ILARIO con: «ut protegat me»; da AMBROGIO, *Enarrationes* 35,23 con: «ut protendat me».

[580] TOMMASO D'AQUINO, *Pauli*, 131.

[581] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 205, cita Polibio pensando all'acquartierarsi dei soldati.

[582] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 390; cf. Lc 1,35 e At 1,8; 2,3-4. La δύναμις in 2Cor 12,9 ricopre Paolo esteriormente e dal di «sopra» più che «dentro».

[583] Questo verbo, a differenza del frequente κατασκηνόω, «annidarsi, abitare, vivere», «is found nowhere else in Bibl. Grk», per A. PLUMMER, *IICorinthians*, 355.

ne dell'inabitazione[584] o di una abituale frequentazione[585] della δύναμις di Cristo con Paolo. L'apostolo desidera che la δύναμις di Cristo risorto abiti in lui così come la gloria di Dio, la *Shekinah*[586] ha abitato nell'arca o nel tempio in mezzo al popolo d'Israele[587].

Richiamarsi con desiderio alla δύναμις di Cristo su di lui serve a Paolo per affermare dinanzi a superapostoli, scettici nei suoi confronti, che la δύναμις di Cristo Signore è la stessa che abita il vangelo predicato a Corinto, e che è dall'alto ed è inesauribile. Agendo in base a questa energia di risurrezione e di vita, Paolo potrà «tutto»[588] nella sua terza visita. Grazie alle sue debolezze, che sono i suoi patimenti per Cristo, egli è diventato un'autorevole e potente estensione di Cristo risorto. Perciò la chiesa debole di Corinto accolga nuovamente il vangelo annunziato per il tramite delle parole di Paolo, che hanno il valore di quelle di Cristo[589], già vivo e potente nonostante l'apostolo sia ancora debole. L'aspetto cristologico della δύναμις che Paolo desidera si impossessi totalmente di lui sarà più visibile in 2Cor 13,3-4. Ora Paolo suggerisce solo che la sua δύναμις apostolica sarà la stessa di Cristo che lo sostiene, muove[590] e accompagna per il mondo tra immani difficoltà[591].

In sintesi, con le due occorrenze di «debolezza:forza» in 2Cor 12,9ab Paolo propone ai corinzi di pensare a una indissolubilità tra debolezza e potenza in lui come già in Cristo crocifisso e ora Signo-

[584] S. LYONNET, *Exegesis*, 190: «inhabitet (quasi incarnetur, ἐπισκηνώσῃ, idem verbum atque in Io 1,14, alludendo ad praesentiam gloriae Dei super arcam)».

[585] J.C. WOLF, *Curae*, cita «POLYBIUS lib. IV. p. 399 et 466 ubi ait: μετὰ δὲ ταῦτα ταῖς οἰκίαις ἐπισκηνώσαντες κατεῖχον τὴν πόλιν. *Deinde in civium domicilia immigrantes urbem tenebant*», cf. POLIBIO, *Historiae* 4,72,1, del TLG.

[586] Quest'immagine biblica trova una sua giustificazione letteraria nel verbo greco ἐπισκηνόω che richiama l'ebraico שכן, «dimorare» e la *Shekinah* sottostante, per es., ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ in Ap 21,3, dove è appunto indicata la presenza di Dio (Ap 7,15; 12,12; 13,6; 21,3 dove Dio è descritto presente con i suoi redenti nella gloria del cielo). S. LYONNET, *Exegesis*, 190, cita Gv 1,14; cf. anche Es 25,8-9, LXX Ez 37,27; Zc 2,10).

[587] In *Zaccaria*, la δύναμις per la ricostruzione del tempio si trova nello spirito dell'onnipotente (οὐκ ἐν δυνάμει μεγάλῃ οὐδὲ ἐν ἰσχύι ἀλλ' ...ἐν πνεύματί μου, Zc 4,6). Quanto sta al di là delle forze del «resto» del popolo, non lo è per il Signore degli eserciti (κύριος παντοκράτωρ διότι εἰ ἀδυνατήσει... μὴ καὶ ἐνώπιον ἐμοῦ ἀδυνατήσει... κύριος παντοκράτωρ: Zc 8,6). Invece la ricchezza di Tiro sarà dispersa in mare (εἰς θάλασσαν δύναμιν: Zc 9,4). Nel restaurare Israele, il più debole (ὁ ἀσθενῶν... ὡς οἶκος Δαυιδ: Zc 12,8) sarà forte come David. Forza di Gerusalemme è il Signore (ἐν κυρίῳ παντοκράτορι θεῷ αὐτῶν: Zc 12,5). Come κύριος παντοκράτωρ Dio è menzionato spesso in *Zaccaria* (1,3.4.6.12.13.14.16.17; 2,12.13.15; 3,7.9.10; e fino a 14,1.17.20.21).

[588] Fil 4,13: πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με; Col 1,29.

[589] H. WINDISCH, *Paulus*, 233.

[590] R. STEIGER, *Die Dialektik*, 97.

[591] C.E. JEFFERSON, *The Character*, 103.

re che gli parla. L'apostolo autentico dei corinzi è lui e non i superapostoli che lo osteggiano, perché proprio grazie alle debolezze di cui da loro è accusato, più di loro egli appartiene a Cristo crocifisso. Come apostolo è stato legittimato direttamente dal Signore risorto che gli ha dato udienza e gli ha parlato rassicurandolo del valore delle umiliazioni e patimenti già subiti per lui.

COPPIA ἀσθενῶ-δυνατός εἰμι (2COR 12,10)

Nella coppia ἀσθενῶ:δυνατός εἰμι di 2Cor 12,10 Paolo spiega[592]come egli valuti sé stesso, e fornisce anche una ragione in più, la più personale, del suo insistente vanto e compiacimento per le numerose e dolorose prove subite in missione per Cristo: perché quando è debole il più forte è lui[593].

Paolo ha appena affermato che è nella debolezza il quando e il dove e anche il come si attua e si realizza la potenza di Dio. Con questo non ha inteso dire che la debolezza diventi essa stessa la forza del debole allo stesso modo in cui l'acqua è cambiata misteriosamente in vino. Paolo non cesserà di essere debole per diventare anche lui un potente dominatore di questo mondo[594]; né per somigliare di più a quei superapostoli che tuttora lo calunniano e lo squalificano come apostolo. Paolo sta invece confermando che le sue innumerevoli esperienze missionarie, per le quali egli è considerato e resta effettivamente un debole fino al martirio, servono a ratificare e portare a compimento il suo mandato. Paolo è apostolo in quanto è stato e sarà in grado di rappresentare al vivo nella sua stessa esistenza e di dimostrare con la sua parola, respinta da alcuni come inconsistente o stolta, che quanto è debole e stolto di Dio è davvero più sapiente e forte degli uomini, siano costoro anche i suoi avversari più potenti.

[592] Secondo L.J. SUMNEY, *Identifying*, 175: «12,10 is the first place in this letter [2Cor 10-13] that Paul really explains why he boast in weakness. He will elaborate on his reason in 13,4».
[593] L.J. SUMNEY, *Identifying*, 174.
[594] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 828.

1. Compiacenza opportuna

Il testo di 2Cor 12,10 inizia con διό, «perciò»[595], «quindi»[596], «wherefore»[597], che collega una conclusione alla sua premessa: perché la δύναμις di Cristo attua alla perfezione nella debolezza, Paolo se ne compiace[598]. A causa del «Signore» che gli ha parlato egli è contento[599] *dentro* e lungo una lista di sofferenze. Di queste in verità non si vanta più, ma se ne compiace interiormente[600]. Però ne rende esplicitamente partecipe la chiesa di Corinto: διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις.

Il verbo εὐδοκῶ, «mi compiaccio»[601], «I am well pleased»[602], riferito alle sue tribolazioni o infermità d'ogni tipo[603] indica che egli le accetta di buon grado. Così, indirettamente, l'apostolo esprime anche il suo consenso ed approvazione, o per lo meno un'intenzionale accoglienza di chi e di tutto ciò che è contro di lui. Per Eric Fuchs[604], che riconosce l'indirizzo apostolico ed ecclesiale di questa compiacenza, Paolo però non è davvero interessato a una giustificazione delle sue debolezze che appaia sospetta: «la faiblesse n'est pas une satisfaction morbide de vaincu, mais une victoire sur la perversion religieuse par excellence: l'utilisation de Dieu a son propre profit»[605]. Ora Paolo si «compiace»[606] perché riconosce un valore alle sue faticose esperienze apostoliche[607] che necessariamen-

[595] CEI 1210.

[596] P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 230.

[597] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 355.

[598] E. VALLAURI, *Virtus*, 271: διὸ εὐδοκῶ è tradotto da ORIGENE, *In Ieremiam* 11,14, con: «propterea complaceo mihi»; Ambrosiaster: «quapropter»; Pseudo Girolamo: «propter quod libet mihi»; TERTULLIANO, *Scorp*. 13,6: «propter quod boni duco».

[599] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 206.

[600] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 393.

[601] P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 231; così anche la *TOB* in *NTGI* 490 e la CEI 2496.

[602] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 355, che aggiunge: «Polybius and other secular authors write εὐδοκῶ τινι. In LXX and N.T. we commonly have εὐδ. ἐν, but the simple dat. occurs 2 Thess. ii.12 (according to the best texts), I Mac i.43; I Esdr. iv. 39; cf. Rom. i.32. See Abbott, *Johannine Grammar*, p. 387. In Mt. xii.18 and Heb. x.6 we have the acc.».

[603] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 355: «Now follow four kinds of 'weaknesses'».

[604] E. FUCHS, «La faiblesse», 231-255.

[605] E. FUCHS, «La faiblesse», 246.

[606] Ancora da «pazzo» (2Cor 11,17.23) Paolo può compiacersi delle prove, o d'una ἀσθένεια che le riassuma tutte come di «un marque nécessaire de l'apostolat parce que l'Apôtre est un témoin, le témoin privilégié, du Crucifié», cf. E. FUCHS, «La faiblesse», 246.

[607] G.C.F. HEINRICI, *Der zweite*, 405, traduce: «habe ich Wohlgefallen an Schwachheiten». A commento cita, «Contumax enim adversus tormenta fides», di TACITO, *Historiae* 1,3. La combinazione εὐδοκῶ ἐν è ebraizzante come בָּךְ di Is 62,4 (ὅτι εὐδόκησεν κύριος ἐν σοί, per L.L. BRENTON, *The Septuagint*; A. Rahlfs omette queste parole. Cf. Ml 2,17: ἐν αὐτοῖς αὐτὸς εὐδόκησεν; Sal

te[608] lo assimilano a Cristo crocifisso, ma soprattutto per la presenza della δύναμις di Cristo risorto che già lo può inabitare, debole come egli sa di essere. Per la presenza del Signore che gli parla nei momenti difficili egli non si scoraggia, né cede alla tentazione di ritirarsi da Corinto lasciando la chiesa debole ai suoi rivali.

Paolo ora «gode» delle prove[609] del perseguitato per Cristo[610] come se fossero una beatitudine. Non si comporta però da stoico, né da debole come lo dipingono: si compiace delle debolezze da autentico credente in Cristo crocifisso e risorto. Crede cioè che sia la parola della croce la più sicura promessa di risurrezione e di convivenza con il Signore risorto. Le stesse debolezze affrontate per Cristo sono la prova personale che Paolo ha faticato più degli altri apostoli (1Cor 15,10) e da militante per il vangelo si spenderà per il suo Signore.

2. Debole ὑπὲρ Χριστοῦ

Il plurale di ἀσθένεια e ὑπέρ, «per», preposizione che regge il genitivo, comparivano già in 2Cor 12,5: ὑπὲρ δὲ ἐμαυτοῦ οὐ καυχήσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις. Lì, come in 2Cor 12,10, con questo termi-

67,17: εὐδόκησεν ὁ θεὸς κατοικεῖν ἐν αὐτῷ. L'atteggiamento espresso con queste due parole non è assente dalla letteratura apocalittica. Qui però non è Dio che si compiace ma l'apocalittico, il quale, in realtà, non si compiace delle proprie sofferenze se non in quanto esse sono un indicatore della salvezza che s'avvicina, cf. *Baruch siriaco* 52,6. Come nell'AT, qualche volta anche nella corrispondenza con i corinzi, εὐδοκέω ha Dio per soggetto. È il caso di 1Cor 1,21: «poiché… il mondo non conobbe Dio con la sapienza, *piacque* a Dio di salvare quelli che credono» (trad. di P. ROSSANO, «Lettere», 307) e di 1Cor 10,5: «ma Dio non si *compiacque* della maggior parte di loro» (P. ROSSANO, «Lettere», 342.). In questo secondo caso εὐδοκέω può significare: «pensare bene», «approvare», o «compiacersi»; ma, essendo preceduto dalla negazione ἀλλ' οὐκ ἐν, marca la distanza di Dio dal popolo infedele nel deserto. Per i possibili significati di questo verbo soprattutto nel greco classico, LSDict registra: (1) «to be well pleased or content, find pleasure in a thing»; (2) «consent, approve»; (3) con l'infinito: «agree to do, to be ready, willing». Anche in 1Cor 1,21, εὐδοκέω è usato polemicamente nei riguardi di coloro che rifiutano la parola della croce. In 2Cor 5,8, εὐδοκοῦμεν μᾶλλον, «pensiamo bene, piuttosto», esprime il desiderio di Paolo di esulare dal corpo ed abitare presso il Signore. Proprio quest'ultima occorrenza di εὐδοκέω richiama 2Cor 12,10 se non altro perché il verbo, nei due casi, ha lo stesso soggetto, Paolo.

[608] C.K. BARRETT, *The Second*, 317, cita *Sifre* 73b su Dt 6,5 dove si esorta alla gioia nelle sofferenze in quanto queste possono portare al pentimento; S.-B., III, 798.

[609] GIOVANNI PAOLO II, *Salvifici Doloris*, n 23: «La sofferenza, … è sempre una prova – a volte una prova alquanto dura –, alla quale viene sottoposta l'umanità. Dalle pagine delle Lettere di San Paolo più volte parla a noi quel paradosso evangelico della debolezza e della forza, sperimentato in modo particolare dall'apostolo stesso e che insieme con lui provano tutti coloro che partecipano alle sofferenze di Cristo».

[610] Lc 6,20-23. 1Pt 4,13 raccomanda di rallegrarsi per le sofferenze di Cristo.

ne, qui più generico in quanto non preceduto dall'articolo determinativo (ἐν ἀσθενείαις), è introdotta una lista di situazioni oggettive, autobiografiche[611], che perciò ne indicano la concretezza e comprensibilità[612].

Affrontando prove d'ogni tipo Paolo può essere stato fiaccato e ferito anche fisicamente e stressato da una morale impotenza[613] rispetto a persecutori per i quali la sua ἀσθένεια era solo mancanza, o un punitivo abbandono da parte della potenza di Dio[614]. Paolo ora chiarisce che le sue debolezze sono gli oltraggi subiti (ἐν ὕβρεσιν[615]) e le persecuzioni chiaramente connesse alla sua attività apostolica[616] e ora accettate e «sofferte per Cristo»[617], ὑπὲρ Χριστοῦ, «a motivo di Cristo»[618]. Infatti, l'espressione ὑπὲρ Χριστοῦ[619] è preceduta da ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, che sono gli ultimi due elementi della serie di debolezze. Tutta la serie che iniziava con ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαὶς – elementi che precedono – e il sintagma verbale διὸ εὐδοκῶ che la regge grammaticalmente[620], confluiscono ora in ὑπὲρ Χριστοῦ. Paolo, che è il soggetto del «mi compiaccio», e Cristo, che chiude ora questa lista, restano i due elementi più importanti dei v. 9-10. Tutto questo elenco di maltratta-

[611] Anche se resta difficile stabilire la storicità di queste situazioni, insieme esse evidenziano, nei fatti, nella esistenza che coincide con la missione di Paolo, l'attualità della croce di Gesù o della debolezza per cui Gesù è stato un perseguitato, e un crocifisso.

[612] P. BONNARD, «Faiblesse», 66.

[613] G.C.F. HEINRICI, *Der zweite*, 405: «sind auch hier, wie im ganzen Contexte, Lagen menschlicher Ohnmacht, durch leidensvolle Schicksale bedingt».

[614] P. BONNARD, «Faiblesse», 68.

[615] Il termine ὕβρις richiama in particolare l'arroganza (11,17-20) dei forti. Il termine s'associa alla forza in Ez 30,6 (ἡ ὕβρις τῆς ἰσχύος), un testo sulla caduta dell'Egitto; cf. anche Ez 30,18; 33,28 dove però l'arroganza della forza da abbattere è quella d'Israele; Zc 10,11-12.

[616] R.E. MURPHY, «La puissance», 131-134.

[617] CEI 2496.

[618] P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 231.

[619] Questa espressione non esiste nella LXX e nel NT è usata solo da Paolo. Una volta ricorre in Fil 1,29: «per riguardo a Cristo»; indica come grazie a Cristo Dio abbia concesso ai filippesi di credere, ma anche di soffrire per Cristo. La si incontra tre volte invece nella *2Corinti*. Nei quattro casi il contesto è sempre la missione di Paolo: in 5,20 (ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν) Paolo si dichiara ambasciatore «per Cristo», nel senso che da Cristo ha ricevuto l'incarico e a nome di Cristo parla, facendo le veci di Cristo che lo invia. «Per Cristo» Paolo si trova nella posizione di rappresentante personale di Dio: «ed è come se Dio esortasse per mezzo nostro». Ancora in 5,20, «per Cristo» è replicato: «Vi supplichiamo *in nome di Cristo*: riconciliatevi con Dio»; il senso è identico.

[620] G.C.F. HEINRICI, *Der zweite*, 405, «gehört weder zu allen fünf Stücken (so gewöhnlich), noch bloss zu den letzen vier Puntken, sondern zu εὐδοκῶ: um Christi willen». Per PH. BACHMANN, *Der zweite*, 402, non ci sono dubbi: «ὑπὲρ Χριστοῦ gehört zu εὐδοκῶ». Ma ὑπὲρ Χριστοῦ sembra lontano dal verbo perché non resti l'ambiguità di un suo legame anche con la lista delle sofferenze. Solo Paolo nel NT usa l'espressione ὑπὲρ Χριστοῦ. Ma se la usa in riferimento sem-

menti subiti[621] non indebolisce il rapporto di Paolo con Cristo ma lo rafforza.

Si può interpretare il sintagma ὑπὲρ Χριστοῦ come: «a causa di Cristo» o «per amore di Cristo», e in esso si svela il motivo per cui Paolo fa fronte a ogni tipo di problematica e si compiace[622] persino che il soffrire[623] non gli sia stato risparmiato. È «nell'interesse di Cristo», e motivato da Cristo, in quanto suo rappresentante[624], che Paolo può svolgere con passione la sua attività senza vergogna[625]. «Per Cristo» egli non considera impedimenti insormontabili per il suo apostolato le ostilità che incontra lungo il cammino. In quanto è a Cristo che tutto è stato finalizzato, Paolo che è perseguitato[626] e «con-crocifisso»[627] con lui può persino compiacersi di questa sua difficile condizione di apostolo debole.

3. Correlazione valida

La coppia «debole:forte» è in 2Cor 12,10 costituita da un verbo attivo, ἀσθενέω, in prima persona singolare e al modo congiuntivo, e dall'espressione verbale δυνατός εἶναι, anch'essa al presente, ma indicativo, e in prima persona singolare.

Collegare εὐδοκῶ, verbo che precede e regge tutta la lista delle peripezie di Paolo e soprattutto l'espressione «per Cristo», ad ἀσθενῶ, che ora introduce la seconda più orgogliosa affermazione del v. 10, è la funzione di γὰρ, «infatti» o «perché», la congiunzione coordinante che segue a ὅταν nel v. 10b. In questo modo Paolo include la storia dei patimenti intesi come le sue «debolezze» concatenandoli in ἀσθενῶ, «sono debole». Questo ἀσθενῶ, nonostante sia

pre ad un verbo come in 2Cor 5,20 (ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν), in Fil 1,29, il terzo ed ultimo caso in cui ὑπὲρ Χριστοῦ ricorre, l'espressione dal contesto sembra richiamare lo stesso tipo di «patimento» apostolico come è esplicitato nella lista di sofferenze (2Cor 12,10).

[621] J. Zmijewski, *Der Stil*, 393: «in schmachvollen Beleidigungen», «in Mißhandlungen».

[622] Paolo non si compiace però della sofferenza inerente alla sua missione più di quanto Cristo non si sia compiaciuto di morire, per debolezza, su una croce; cf. 2Cor 13,4.

[623] L. Ruppert, *Der leidende*, 264: «Der Apokalyptiker freut sich somit nicht am Leiden an sich, sondern am Leiden als Erweis ewiger Errettung»; cf. *Baruch siriaco* 52,6.

[624] H. Sanchez-Bosch, «*Gloriarse*», 223, n. 363.

[625] J. Zmijewski, *Der Stil*, 217: «Eine Schwachheit im Sinne Jesu Christi ist ja in Wirklichkeit höchste Kraft (vgl. 12,10) und deshalb auch in keiner Weise Schande, sondern im Gegenteil für jeden Apostel größte Ehre».

[626] M.L. Barré, «Paul», 513.

[627] 1Cor 1,13: μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν; Gal 2,19: Χριστῷ συνεσταύρωμαι.

in modo congiuntivo, esprime la realtà della debolezza di Paolo. Infatti la lista di almeno quattro termini introdotti da ἐν, «in» e senza articolo determinativo, è stata aperta nel v. 10a proprio da ἐν ἀσθενείαις e ora nel v. 10b è conclusa da ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, che in correlazione con ότε δυνατός εἰμι rende ancora una volta esplicita l'equivalenza tra ἀσθένεια ed esistenza apostolica[628].

È il Paolo debole che è l'apostolo forte[629]. La coppia ἀσθενῶ-δυνατός εἰμι, iniziando con un verbo che conserva un vago senso stoico[630], orienta il lettore con cultura greca ad interpretarlo come uno *stato* di ἀσθένεια, comunque questa si definisca. Paolo però già pensa ai vantaggi di tipo morale che una simile condizione di debolezza gli comporta. Infatti il contesto immediato, costituito dalla congiunzione subordinante ὅταν e dall'avverbio temporale τότε, indica condizione e conseguente coincidenza temporale tra i due verbi contrapposti[631].

La congiunzione ὅταν, qui seguita dal congiuntivo come in 2Cor 13,9 (ὅταν ἡμεῖς ἀσθενῶμεν), introduce però un'ipotesi, e come tale deve essere riferita al presente o al futuro più che al passato, che nel contesto è una condizione di adempimento. Di per sé significa: «come se», o «sempre che», «qualora», «in caso che io sia», essendo l'equivalente di ὅτε ἄν...[632]. Nelle funzioni letterarie di ὅταν in correlazione con l'avverbio τότε rientra quella di creare un ritmo di strofe a due versi, ma non certamente anche quella di rendere contraddittorie o contrapposte l'«essere debole» all'«essere forte» nell'unico soggetto di entrambi i verbi che è Paolo[633]. Qui non ci si trova più in un'antitesi reale quanto in una sintesi: i due termini si contrappongono solo per il loro senso letterale ma insieme indicano che Paolo può essere sia debole che forte.

[628] G. LÜHRMANN, *Das Offenbarungsverständnis*, 61; H. BAUM, *Mut*, 30.

[629] Già SOFOCLE, *Oedipus Coloneus* 880, fa dire a Creone che «i deboli, quando lo meritano, vincono i forti». EURIPIDE, *Heraclidae* 648s, esalta la forza di una persona di solito ritenuta debole, come la donna.

[630] A. BARNES, *Second*, 259, prende da Grozio espressioni di scrittori classici come PLINIO IL GIOVANE, *Epistulae* VII, 26: «We are best where we are weak»; Seneca: «Calamity is the occasion of virtue»; Quintilliano: «All temerity of mind is broken by bodily calamity»; Minucio Felice: «Calamity is often the discipline of virtue».

[631] K. NIELSEN, «Paulus», 137-158.

[632] Soltanto Paolo nel NT lo usa: Rm 15,24; 1Cor 11,34; 12,2; 2Cor 10,9; Fil 2,23. In 2Cor 10,9, la doppia particella e congiunzione subordinativa è seguita da un infinito e non da un congiuntivo. Per BDF § 367 e § 382, ὅταν se seguito da un indicativo segnala un'azione o situazione ripetibile o ripetuta indefinitamente nel tempo.

[633] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 389.

La correlazione ὅταν...τότε lascia tuttavia qualche dubbio su quanto Paolo intenda dire di sé. È difficile capire se con δυνατός εἰμι egli stia parlando di un'esperienza reale[634] o solo di un suo desiderio futuro la cui realizzazione è condizionata da ὅταν ἀσθενῶ. In relazione ai patimenti elencati nel contesto, è da supporre però che la coincidenza temporale di debole e di forte sia effettivamente un'esperienza già fatta ma che gli è ancora sempre possibile ripetere, come il presente dei due verbi suggerisce.

Non esiste una reale contrapposizione tra passato e futuro nel caso di Paolo. Sulla base delle esperienze fatte, e ora interpretate come ἀσθένεια, l'apostolo può al presente cogliere per sé un principio generale di conforto, come se si trattasse di una beatitudine evangelica: «sempre che» o «qualora» o precisamente «quando» egli è debole, «allora» è «potente». Per chi come lui è vissuto e continua a vivere «in debolezza» per amore di Cristo, la stretta correlazione o coincidenza tra l'«essere debole» e l'«essere forte» diventa sorgente di compiacenza e di orgoglio.

La correlazione ὅταν...τότε non significa dunque che ἀσθένεια e δύναμις necessariamente diventino la stessa cosa, come suggerirebbe paradossalmente l'ossimoro. La subordinazione di τότε a ὅταν non esige d'identificare semanticamente le due opposte situazioni di vita contro ogni buon principio di contraddizione. Più semplicemente è in Paolo che l'una e l'altra condizione sono insieme; anzi egli non è forte che quando è debole, non esistendo l'una condizione senza l'altra. È la missione che gli comporta di dovere sperimentare simultaneamente[635] sia la croce che la risurrezione di Cristo, secondo il suo vangelo. Se Paolo si vanta e compiace d'essere debole, lo fa perché ha compreso che l'ἀσθένεια non è più separabile[636] dalla δύναμις fedele del Signore, che abita già nell'ἀσθένεια[637] di Paolo come in un vaso[638] di terra. In Paolo è avvenuta una singola-

[634] Secondo noi è più reale che ipotetica, anche se, secondo U. WILCKENS, *Weisheit*, 218, la sostanza dell'ἀσθένεια resta meno evidente dell'interpretazione cristologica che ne fa Paolo.

[635] G.G. O'COLLINS, «Power», 528-537.

[636] Questo non significa che inevitabilmente nel suo ministero Paolo è forte se è debole. È forte sempre per la δύναμις del Signore che gli è assegnata come «grazia», ed è forte perché la debolezza, o la stessa frammentazione della sua vita in tante debolezze, lo rende al presente sicuramente partecipe della debolezza di Cristo.

[637] Dialetticamente assieme, ἀσθένεια e δύναμις generano la sequenza o una conseguenza (secondo J.C. BEKER, *Paul*, 197-198) al «già», il presente sotto l'egida della croce, del «non ancora», il futuro della risurrezione, sintetizzati in un unico evento definitivo che è Cristo (secondo G. DELLING, *Zeit*, 68-70) presente nel vangelo per intero, cioè insieme crocifisso e risorto.

[638] O come un agnello in mezzo ai lupi, cf. il CRISOSTOMO, *Homiliae* 33,1.2, in PG 57, 389-390.

re[639] riconciliazione tra uomo esteriore, che deperisce per la sua debolezza e sofferenza, ed uomo interiore[640] che si rinnova per la potenza di Dio.

4. «ασθενῶ-δυνατός» (2Cor 12,10b)

Nella sua personalità Paolo mostra d'avere un'area di ben visibili contrasti[641]. Con questa antitesi[642] si conclude il *Ruhmesrede*[643]. L'apparente controsenso di questa affermazione non consiste, come s'accennava poco sopra, in una forzata quanto incomprensibile identificazione[644] tra il verbo intransitivo ασθενῶ e l'espressione costituita dall'aggettivo più copula, δυνατός εἰμι.

Con questa coppia Paolo sincronizza i due poli, mentre per l'ironico e sarcastico calunniatore di 2Cor 10,10 l'uno avrebbe dovuto logicamente escludere l'altro. Paolo il debole non si colloca però accanto a Paolo il forte, né l'uno dopo l'altro come in una personalità sdoppiata; ma l'uno è insieme e sempre l'altro[645]. Questa simultaneità o identità di persona è un fatto passato e un'opzione futura per Paolo che ha esercitato la δύναμις del Signore proclamando e mostrando con il suo corpo l'attualità della parola della croce. Sarà

639 R. BULTMANN, *Der Stil*, 100. Sul paradosso di 2Cor 12,10 precisa R. STEIGER, *Die Dialektik*, 109: «Darum ist es keine bloße Paradoxie, keine Geistreichelei, sondern der konforme Ausdruck des Gesetzes seiner dialektischen Existenz...».

640 Esiste una riconciliazione tra uomo esteriore per il quale in primo piano c'è una lista interminabile di prove a cui è sottoposto nel ministero apostolico e uomo interiore (2Cor 4,16; Rm 7,22s) a cui il Signore parla e che è soggeto alla δύναμις di Cristo. Paolo nega di essere senza la δύναμις di Cristo, o di non essere «spirituale», secondo H.D. WENDLAND, *Die Briefe*, 1978[14], 230, che assieme a 2Cor 12,9-10 cita 1Cor 2,3-5 in cui appare chiaro che pur essendo Paolo arrivato a Corinto ἐν ἀσθενείᾳ, la sua predicazione avviene ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως – proprio per il fatto che egli di per sé è debole. Le forme di ἀσθένεια, per quanto numerose e varie possano essere, non lo separano dal Signore. Esse diventano anzi espressioni del servizio di Cristo, secondo H.D. WENDLAND, *Die Briefe*, 1978[14], 241, che cita a sostegno 2Cor 6,4ss; quindi 2Cor 4,7ss e 1Cor 4,9ss. La vita di apostolo si svolge per Paolo fra due estremi: l'angelo di Satana (2Cor 12,7 e 11,14) che lo perseguita e lo ostacola e il Signore stesso che gli parla e gli dà forza. La grazia rende non necessaria la liberazione di Paolo dalla sua ἀσθένεια.

641 A. DEISSMANN, *Paulus*, 48.

642 N. SCHNEIDER, *Die rhetorische*, 17, parla in verità di «Gegensatz»; a p. 56 di «Oxymoron»; a p. 62 di «antitesi».

643 J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 394.

644 Contrariamente a J.C. BEKER, *Paul*, 294, che in 2Cor 12,10 scorge una identificazione di δύναμις con ἀσθένεια. A. PLUMMER, *IICorinthians*, 356, parlando di «paradoxical outburst», richiamava a commento di questa antitesi Filone ed altri antichi: «βοῶσα τοῖς ἐν συμφοραῖς, Μὴ ἀναπίπτετε, τὸ ἀσθενὲς ὑμῶν δύναμίς ἐστιν» [FILONE, *De vita Mosis* I, 13]

645 F. EHGARTNER, *Astheneia*, 317-318 dove è citato E. WALTER, «Die Kraft», 251.

«potente» anche in futuro a condizione che resti ancora debole allo stesso modo di Cristo crocifisso. Come debole e forte Paolo è ben paragonabile a un «atleta» (1Cor 9,25)[646] del mondo greco o a qualche «combattente» (2Cor 10,3-4)[647] «sapiente» (1Cor 3,10)[648] della storia d'Israele come Mosè, il giovane Davide o Gedeone.

5. Potente se debole

È importante per Paolo rispettare la sequenzialità o coincidenza temporale tra una sua dimensione e l'altra.

(a) Il verbo che sintetizza, come si diceva, tutte le liste di sofferenze[649], ἀσθενῶ[650], è un congiuntivo, in quanto è retto da ὅταν.

[646] CLCLT-2, HIERONYMUS, *Commentarii in iv epistulas Paulinas*, Cl. 0591, Ad Galatas, lib. 3, col. 457, linea 25: «athleta non ideo fortis est, quia uicit infirmum, et languida aduersarii membra superauit: sed si robustus est, et in sua fortitudine, non in infirmitate alterius gloriatur».

[647] Per il coraggio che questa affermazione su sé stesso presuppone, Paolo può qui aver evocato Giosuè, l'uomo forte e coraggioso (ἴσχυε καὶ ἀνδρίζου: Gs 1,6) d'Israele, dopo Mosè. Giosuè dovrà ultimare l'esodo ed entrare in Canaan, sempre agendo con coraggio e secondo l'alleanza (Gs 1,7), senza macchia e senza paura, perché Dio è con lui (Gs 1,9). Giosuè sarà attorniato da uomini validi (πᾶς ὁ ἰσχύων: Gs 1,14) ma tutti, attraversando il Giordano, come il Mar Rosso a piedi asciutti, riconosceranno quanto davvero forte sia solo il Signore (δύναμις τοῦ κυρίου ἰσχυρά: Gs 4,24) che li guida. Gerico e i suoi difensori in armi (δυνατοὺς ὄντας ἐν ἰσχύι: Gs 6,2.16) cadranno in mano agli Israeliti ma per dire che la vittoria è da Dio (Gs 10,8.12). Israele e Giosuè, devono essere coraggiosi e lottare (ἀνδρίζεσθε καὶ ἰσχύετε: Gs 10,25). Devono collaborare alla conquista (Gs 14,11; 17,13.17.18) restando leali alla legge (Gs 23,6), cioè al Signore, che mette in loro potere intere popolazioni (Gs 23,9; 24,11). In *Giosuè*, il contesto di «debole:forte» è il compimento dell'esodo e l'ingresso in Canaan. Coraggio e forza d'Israele di andare avanti, affrontando nazioni più grandi e meglio organizzate, si misurano con la lealtà all'alleanza con Dio. Accanto a Giosuè, anche Gedeone, debole nella fede ma che aveva chiesto segni al Signore (Gdc 6,11-24) che lo rese forte, può aver ispirato Paolo.

[648] Alla corte di Babilonia, anche il giovane ebreo Daniele deve essere sano e saggio (ἀμώμους καὶ εὐειδεῖς καὶ ἐπιστήμονας: Dn 1,4.10), capace (ἰσχύοντας). Egli riconosce che forza, fama e potere (τὴν ἰσχὺν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δόξαν: Dn 2,37) sono carismi anche del re Nabucodònosor. I regni che succederanno però saranno non solo forti ma anche fragili (ἰσχυρὸν καὶ.. συντετριμένον: Dn 2,42), di ferro e argilla. Mentre Dio può (δυνατός: Dn 3,17) liberare da una fornace ardente Sadrach, Mesach e Abdenego, quando sono sopraffatti da uomini più forti (ἰσχυροτάτους τῶν ἐν τῇ δυνάμει: Dn 3,20) di loro. In *Daniele*, la forza è soprattutto quella di eserciti, le potenze militari di re e regni in conflitto tra loro. I sapienti come Daniele però aspettano una nuova manifestazione di potenza divina che sostituisca i vecchi regimi del mondo.

[649] In 1Cor 4; 2Cor 6; 11; 12. Riguardo a queste liste, fa notare W. SCHRAGE, «Leid», 147: «kann mann sich fragen, ob nicht gerade die Antithesenform der paulinischen Peristasenkataloge durch den Stil der kynisch-stoischen Diatribe mit beeinflußt worden ist, von rhytmischen Gesichtspunkten und Klangfiguren (Paronomasie u. ä.) einmal abgesehn». Schrage parla di una funzione «antientusiastica» delle liste delle sofferenze per corinzi che anticipano l'escatologia nel presente in modo improprio.

[650] Nella LXX, compresi gli apocrifi, ἀσθενέω ricorre in 64 versi, 68 volte, sotto 23 forme diverse. Significa «essere debole» o «indebolirsi»; in ambito militare, descrive la situazione di Ge-

Non è transitivo: è Paolo il debole, iterativamente, indefinitamente[651]; non per questo però egli minaccia d'indebolire qualcun altro con il suo potere. Paolo ha usato ironicamente lo stesso verbo nella lettera soltanto in 2Cor 11,21 (ἠσθενήκαμεν) e altre due volte di seguito in una domanda retorica in 2Cor 11,29 (τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ;). Un primo significato lo suggerisce il contesto[652] immediato: Paolo è debole se accetta le fatiche senza opporvisi – senza spossare alcun altro – come Cristo che è crocifisso per debolezza senza diminuire il potere dei dominatori del mondo che lo fanno morire. Come Cristo Paolo si fa debole per i deboli, senza conservare per sé le proprie forze vitali. Il congiuntivo ἀσθενῶ aggiunge però il senso di più condizioni: a patto che il debole sia lui, Paolo, e che non indebolisca altri con il suo potere e che si faccia debole con i deboli, egli è un forte o «potente» come Cristo risorto.

(b) La δύναμις Paolo non l'ha se non in quanto la riceve dal Signore come «grazia». Paolo è quello che è, forte e attivo, per la «grazia» che in lui non è vana perché «fatica» con efficacia in lui a servizio del vangelo più che in qualunque altro apostolo (1Cor 15,10). La potenza attiva in Paolo è benefica, costruttiva e salvifica, perché è potenza della debolezza (2Cor 10,8 e 13,10) e non l'arroganza o potere con il quale i potenti del mondo hanno crocifisso Cristo e i superapostoli devastano la chiesa di Corinto. Questa forza che il Signore concede a Paolo non gli verrà meno, fino a che non verrà meno la fede e la predicazione del vangelo di Cristo crocifisso e risorto, in quanto coincide con la potenza e sapienza di Dio presente nel vangelo. Potente arma di Paolo è la «verità di Cristo» (2Cor 11,10), contro cui egli non può nulla (2Cor 13,8) se non diffonderla o servirla attraverso innumerevoli sofferenze (2Cor 6,7). Paolo è dunque orgogliosamente δυνατός in quanto è attivo,

deone che si considera ancora giovane ed «inesperto» (Gdc 6,15) per l'incarico di così grande responsabilità che riceve dall'angelo, come è quello di liberare il suo popolo. Con ἀσθενέω è indicata inoltre la normalità (חלה: Gdc 16,7) o la debolezza della carne che è anche dell'eroe Sansone, una volta strappatogli il segreto della sua forza straordinaria. Diventa debole con la scomparsa del proprio benessere (ἀσθενέω-דלל: Gb 28,4) non solo chi abbandona la retta via segnata dalla legge. Il verbo ἀσθενέω (כשל: Sal 9,4) ha una connotazione spesso anche morale: vacillano gli empi (ἀσθενέω-מעד: LXX Sal 17,37) mentre non cade a terra chi prega né l'innocente (Sal 25,1). Isaia esorta a non perdersi mai d'animo (ἀσθενέω-רכך: Is 7,4) neppure quando si è piccoli dinanzi a un grosso esercito. Solo l'imprudente, o chi non conosce Dio, s'indebolisce perché è precipitoso (ἀσθενέω: Is 32,4).

[651] MT III, 112.

[652] Un altro suggerimento deducibile dal contesto è che ora il medesimo verbo difficilmente cambia di significato.

instancabile ed efficace in quello che è stato chiamato a fare: la proclamazione del regno di Dio.

In questo compito, come nell'esercizio dell'autorità apostolica[653], Paolo si considera ben al di sopra[654] delle critiche dei superapostoli e al di là delle accuse ricordate in 2Cor 10,10, essendo lui il «potente»[655] non per uno sforzo personale o per la propria prestanza fisica, né per le lettere forti che avrebbe scritto, ma solo e semplicemente per la δύναμις di Cristo il vivente e potente (2Cor 13,3), che può prendere dimora in lui e che ha parlato a lui e parla in lui[656]. Non è da escludere che questa sapienza e δύναμις di Dio[657], propria del vangelo creduto e proclamato, sia sempre attiva in Paolo come un'energia psichica o una forza morale[658], o pazienza a tutta prova[659] che non lo fa mai desistere dal suo compito[660].

In breve, Paolo prima della sua stessa morte e risurrezione[661] è «potente» come Cristo già risorto (2Cor 13,3-4), a condizione però che resti debole e non un superuomo[662], non un superapostolo né un potente e sapiente del mondo, ma come Cristo crocifisso.

Sintesi

In 2Cor 12,9-10 Paolo dà una risposta alle imputazioni di debolezza e di forza formulate contro di lui secondo 2Cor 10,10. Ora è

[653] PH.E. HUGHES, *Paul's*, 483 n. 181.

[654] J.S. MENOCHIUS, *Commentarii*, 193: «Non mea, sed Christi virtute, quae me facit illis superiorem».

[655] H.A.W. MEYER, *2Kor*, 310: «innerlich durch Christi Kraft».

[656] 1Cor 9,1; 15,8-9; 2Cor 4,6; Gal 1,12: tutti accenni ad un incontro con Cristo risorto.

[657] J. ZMIJEWSKI, *Der Stil*, 383 e 389.

[658] FILONE, *De vita Mosis* I, 67 e 69.

[659] L'ὑπομονή, «capacità di sopportare» qualsiasi peso, assieme all'abilitazione a compiere «opere potenti», le δυνάμεις, è uno dei «segni» specifici della δύναμις di Cristo in Paolo: 2Cor 12,12.

[660] H. WINDISCH, *Der zweite*, 394: «Das δυνατός εἰμι umschreibt (wie ebenso das ἀσθενῶ) in einer erneuten *Tatsachenfeststellung* die *existentielle Basis*, die ihreseits die entscheidende Voraussetzung, den Grund (vgl. γάρ) für das εὐδοκεῖν (v. 10a) und dann auch für das καυχᾶσθαι (v. 9b) abgibt».

[661] K. NIELSEN, «Paulus», 138, è critico rispetto a chi sostiene che, essendo la risurrezione un fatto escatologico, al presente la vita debba necessariamente restare sotto l'insegna della croce, della debolezza o della «sofferenza». Invece, d'accordo con W. BIEDER, «Paulus», 319, Nielsen ritiene che «auch Paulus eine *theologia gloriae* vertrete» (p. 139). Del *Corpus Paulinum*, Nielsen elenca diversi paralleli, «δύναμις-Aussagen, die die Kreuzestheologie modifizieren» (p. 145), per es. 1Cor 5,4; 2Cor 4,7-12; 6,4-10; Rom 15,18-19; 2Cor 10,1-11 e 13,3-4 dove c'è contrapposizione di δύναμις ad ἀσθένεια (p. 156).

[662] Secondo R. BAUCKHAM, «Weakness», 6, un *superman*, «who organizes his whole life with the object of maintaining his own physical and mental well-being» è inautentico come apostolo.

pienamente cosciente della sua prodigiosa attività apostolica «au cœur même de ces faiblesses lancinantes». Per lui conta quanto ha già fatto e può ancora fare per il vangelo e direttamente per Cristo nella chiesa debole di Corinto. In missione è stato debole, fisicamente sfinito ma supremamente in movimento[663]. Ciò significa che l'ἀσθένεια è quanto lo ha reso apostolo, perché lo rende sempre più simile a Cristo crocifisso ed esistenzialmente conforme alla parola della croce che ha proclamato. Questo tipo di debolezza, che è il suo, è in realtà la premessa[664] o la condizione importante per la manifestazione della potenza di Dio come «grazia»[665]. Un'esistenza fisica in cui resta infissa una «spina» dolorosa che gli ricorda ostacoli e conflitti passati, presenti e futuri, quindi la sua stessa «presenza debole», fragile e opaca, è in realtà un «segno» dell'efficacia della croce e della risurrezione del Signore[666]. In quanto apostolo Paolo è diventato come Cristo crocifisso e risorto. I superapostoli invece restano degli pseudapostoli e le loro accuse contro l'apostolo sono false. Paolo lo dimostrerà con forza prossimamente e di persona al suo arrivo a Corinto.

COPPIA ἀσθενεῖ-δυνατεῖ (2COR 13,3)

La successiva occorrenza di «debole:forte» nella sezione 2Cor 10-13 fa parte di «apprensioni e inquietudini»[667], vale a dire di un contesto (2Cor 12,19-13,10) che può intitolarsi: «final warnings in view of [Paul's] approaching visit»[668] o gli «ultimi avvisi prima del ritorno dell'apostolo»[669]. Si tratta di un «annunzio della prossima visita», durante la quale saranno prese misure severe, come in un

Per Bauckham, «such a man is never weak because he is never affected, concerned, involved or committed beyond a cautiously safe limit».

[663] P. BONNARD, «Faiblesse», 70.

[664] H. WINDISCH, *Der zweite*, 393 a commento di 2Cor 12,10: «Der Schluss macht eine kurze paradoxe Gnome V. 10b: Schwachheit ist Vorbedingung für Kraft».

[665] R. BULTMANN, *Der zweite*, 232: «die δύναμις... ist nicht die Kraft seines λογικόν wie in der Stoa, sondern ist zugleich χάρις, Geschenk der göttlichen Gnade».

[666] R. STEIGER, *Die Dialektik*, 109.

[667] CEI 2497.

[668] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 265; J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 829, che taglia il testo allo stesso modo di Plummer, intitola la pericope: «The Corinthians Must Correct Themselves».

[669] Così la *TOB* in *NTGI* 491.

legale rendiconto finale[670], eventualmente per castigare i ribelli, «i colpevoli»[671]. Personalmente Paolo spera e prega di non dover far un uso anche distruttivo della sua autorità[672].

I corinzi, almeno alcuni, ancora chiedono prove a Paolo che Cristo parli davvero per bocca sua[673]. Dubitano che egli sia un vero aposto-

[670] Per P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 233. In 13,01, già la frase di apertura (Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς), senza particelle connettive con quanto precede, marca di severità il tono del discorso. Paolo entra in argomento senza preamboli. I corinzi hanno sfidato non soltanto lui, ma Cristo, a dar prova della sua δύναμις nella chiesa. Nell'*Ode XVII di Salomone*, il messia in persona (il χριστός) colpirà i peccatori con la potenza della sua parola. Affidandosi a Dio, egli non vacillerà (v. 37: οὐκ ἀσθενήσει). Dio lo renderà sapiente (v. 37: ὅτι ὁ θεὸς κατειργάσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ σοφὸν ἐν βουλῇ συνέσεως) con forza e giustizia (v. 37: μετὰ ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης). Non tentennerà (v. 38: ἐν ἰσχύι καὶ οὐκ ἀσθενήσει). Chi può mai prevalere contro di lui (v. 39)? Sarà potente e timorato di Dio (v. 40: ἰσχυρὸς ἐν ἔργοις αὐτοῦ καὶ κραταιὸς ἐν φόβῳ θεοῦ). Non lascerà debilitare il suo gregge (v. 40: καὶ οὐκ ἀφήσει ἀσθενῆσαι ἐν αὐτοῖς ἐν τῇ νομῇ αὐτῶν). In conclusione, la coppia «debole:forte» compare in due forme: l'una, ἀσθενέω-δυνατός che richiama «debole:forte» di 2Cor 12,9 e 13,10 e l'altra, ἰσχύς-ἀσθενέω sono riferite al Cristo in una maniera simile a 2Cor 13,3 (Gn 18,14: questo testo riferito a Sara che avrà presto un figlio, richiama Abramo in Rm 4,19-21. Abramo non è debole nella fede perché sa che a Dio non è impossibile realizzare la promessa per quanto appaia inverosimile). Di Cristo-messia è predicata la potenza (anche il contesto della coppia «debole:forte» in quest'*Ode* 17 richiama 2Cor 13,3-4) mentre è esclusa l'impotenza o debolezza, a differenza di quanto avviene nei testi di Paolo. Nell'*Ode* 17 potenza si associa a sapienza come in 1Cor 1,23-25. Invece «sconsideratezza» e debolezza sono vicine in Is 32,4 (ἡ καρδία τῶν ἀσθενούντων). Anche forza e sapienza sono vicine; secondo Sap 7,24-25 la sapienza è emanazione della potenza (δύναμις) di Dio; entrambe risiedono in Dio (Gb 12,13.16). «La sapienza rafforza (תעז) il sapiente» (Qo 7,19). Cf. ancora Sir 42,18-21 e Pro 8,14 sulla potenza della sapienza. Ma in Is 10,13, ἰσχύς e σοφία si miscelano in «arroganza» del conquistatore assiro. E. FASCHER, «Dynamis», 431 sostiene che «Weisheit und Macht gehören zusammen und ergeben das Idealbild des himmlischen Herrschers». Fascher cita Gb 12,13 (16) e Dn 2,20.23. Il rabbinismo arriverà ad identificare forza e Torah: «Du hast in deiner Stärke geführt» [altra traduzione possibile, riportata da K. MÜLLER, «1Kor 1,18-25», 246-248: «Du hast mit deine Macht geführt], d.i. im Verdienst der [Torah], die sie [gli israeliti] in der Zukunft empfangen werden, und es ist deine Stärke nicht anders als die [Torah], [ואין עז אלא תורה] denn es steht geschrieben [in Sal 29,11]: Jahwe gibt Stärke seinem Volk» [*Mekilta* su Es 15,13.50b; W. GRUNDMANN, «Begriff der Kraft», 86 e n. 5-6]. Per l'identificazione della Torah con la forza (morale) vedi *Mekilta* su Es 15,2 (44a); 15,26 (54b); 18,1 (57a); *Sifre* su Nm 6,24 (46); FLAVIO GIUSEPPE, *Antiquitates Judaicae* 18,59.82; *Bellum Judaicum* 2,18. Sir 19,18 (20) equipara sapienza e «legge»; cf. anche Sir 24,33. La stretta parentela tra sapienza e forza è riscontrabile nel mondo classico, per es. in PINDARO, *Frammento* 61; qui si legge: σοφίᾳ ἀνὴρ ὑπὲρ ἀνδρὸς ἰσχύει, nel senso che la saggezza è da preferirsi alla forza.

[671] A. BARNES, *Second*, 268, parla «of the power of Christ to inflict punishment»; P. ROSSANO, *Lettere* (1979³), 233.

[672] L.J. SUMNEY, *Identifying*, 157, ritiene 13,1-10 la sottosezione didattica di una più vasta, composta o da 12,19-13,10, assieme ad A. PLUMMER, *IICorinthians*, 365s, 371; R. BULTMANN, *The Second*, 236. C.K. BARRETT, *The Second*, 326-327, considera 2Cor 12,19-13,10 un'unica grande sezione. Secondo V. P. FURNISH, *IICorinthians*, 557s, la sezione è 2Cor 12,14-13,10. H. WINDISCH, *Der zweite*, 398, identifica 2Cor 12,14-13,13 come conclusione della lettera.

[673] Che Cristo parli attraverso Paolo è interpretato in maniere diverse. Oostendorp, per es., ritiene che Paolo stia finalmente concedendo ai corinzi quanto essi si aspettano, cioè che egli punisca chi ha sbagliato (D.W. OOSTENDORP, *Another Jesus*, 25); essi però non credono, a causa del povero linguaggio di Paolo, che abbia potere di farlo (p. 17). Schmithals contesta invece a

lo, a confronto con superapostoli che hanno invaso la chiesa in sua assenza. Fermamente convinto della presenza in lui di Cristo risorto – del Signore che parla a lui e in lui – Paolo dichiara di essere partecipe, a tutti gli effetti, certamente della debolezza di Cristo crocifisso per debolezza, ma anche e ora soprattutto della potenza di Dio in Cristo, risorto e non più debole neppure nei riguardi dei corinzi[674].

È questo il contesto delle ultime occorrenze della coppia «debole:forte» in *2Corinti*. Paolo non spiega più che cosa realmente sia la sua debolezza; né il suo comportamento è più riservato o di poco impatto[675]. Minaccia e s'appella direttamente ai credenti in Cristo crocifisso e risorto che non gli sono ostili purché si pentano dei loro errori, e li avverte circa le serie conseguenze in cui potrebbero incorrere se non lo fanno[676], perché il Cristo e il suo apostolo sono inseparabili[677]. Agendo da forte ora Paolo suggerisce che l'ἀσθένεια scomparirà da lui e dalla chiesa, ma la δύναμις no.

Il testo

Una ricostruzione ordinaria del testo, comunemente accettata[678], dei v. 3-4 è la seguente: v. 3. ἐπεὶ[679] δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ· ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν[680].

Paolo di non capire quello che i corinzi si aspettano da lui. I suoi oppositori vogliono ora una prova tangibile che il Cristo cosmico è in Paolo. Per W. SCHMITHALS, *Gnosticism*, 193-195, 2Cor 13,3 va compreso nel suo contesto proprio, mitologico.

[674] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 829, richiama ancora in 2Cor 13,4, che considera la risposta di Paolo, l'accusa di 2Cor 10,10: «As Christ is both weak and strong, when viewed from different perspectives, so is Paul. If the Corinthians are conviced about the former (10:10b), they should have no doubts about the latter».

[675] L.J. SUMNEY, *Identifying*, 157: «The context suggests that the matter of proof centers on Paul's weakness; his unimpressive, unassertive behavior. Verse 3b focuses on this issue when Paul says he will not be weak among them».

[676] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 367 e 371; V. P. FURNISH, *IICorinthians*, 574; D.A. BLACK, *Paul*, 160.

[677] Con E. GÜTTGEMANNS, *Der leidende*, 140.

[678] *NTGL97* 491.

[679] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 374, inserisce un segno diacritico: «This is closely connected with what precedes, and there should be at most a semicolon (R.V.) at the end of *v.* 2». Invece normalmente è riportata solo la virgola. In alternativa: οτι F G 0278^{vid} b d r Ambst. Ha: ει Epiph; ἤ a f g Pel. Ha: επειδη 6 *pc*.

[680] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 374, nota il chiasmo εἰς ὑμᾶς - ἐν ὑμῖν.

v. 4. καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ. καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς: «dal momento che cercate prova di Cristo che parla in me, il quale verso voi non è debole ma è potente tra voi; e infatti fu crocifisso per debolezza ma vive per potenza di Dio. E certamente noi siamo deboli in lui, ma saremo vivi con lui per potenza di Dio riguardo a voi»[681].

Qualche problema minore esiste nella trasmissione soprattutto del v. 4. Del v. 3 le varianti sono secondarie e non toccano la coppia in esame.

Le congiunzioni appaiate καὶ γάρ con cui inizia il v. 4 compaiono in quest'ordine in codici come ℵ* B D* F G K P 2 17 39 d g copt aeth e altri. Una *lectio* alternativa e più lunga reca in più un εἰ, congiunzione subordinante ipotetica, traducibile con «se» condizionale da preporre a ἐσταυρώθη: questa *lectio* pare sia un'inflazione posteriore, anche se riportata da codici importanti come ℵ^c (ℵ^2)[682] A D^b D^c E L, f vg syr arm go Chr Thdrt. La congiunzione εἰ inserisce una condizione interessante, simile a ὅταν dinanzi al congiuntivo γὰρ ἀσθενῶ in 2Cor 12,10: ammesso che Cristo fu crocifisso, vive però per potenza di Dio.

Per Or^3,472 la *lectio* corretta sarebbe: εἰ γὰρ καί; similmente 31 93 Dia^1857 hanno: εἰ γάρ εἰ καί, una *lectio* che conferma Or^3,226 che legge: εἰ καὶ ἀπέθανεν[683] ἐξ ἀσθενείας, ἀλλά ecc. e conferma Hipp^fragm 38 ed anche Epiph^783 che in particolare ha: ὅτι εἰ καὶ ἀπέθανεν ἐξ ἀσθενείας ecc.[684] Queste ultime varianti sono tardive e secondarie per essere originali.

Nel v. 4., senza un pronome personale, l'espressione ἐξ ἀσθενείας rimane ambigua, anche se la contiguità al verbo ἐσταυρώθη che ha per soggetto Cristo, menzionato al v. 3, rende più che probabile che si tratti della debolezza propria di Cristo. Nella traduzione arm e nell'Ambrst diventa però «ex infirmitate nostra». In questi due codici si pensa a Cristo morto «per il debole», come Paolo sostiene in 1Cor 8,11 o «per i deboli» (Rm 5,6.8: per i peccatori). Al contrario, Hil 96 traduce: «crucifixus ex infirmitate resurrexit ex virtute», omettendo «nostra» dopo «infirmitate», ma omettendo, come il codice greco 17, anche θεοῦ dopo ἐκ δυνάμεως per una ragione di parallelismo.

[681] P. ROSSANO, «Lettere», 416.
[682] Secondo *NTGL97* 491. A. PLUMMER, *IICorinthians*, 375: ℵ^3.
[683] È interessante che qui la croce (ἐσταυρώθη) sia interpretata come «morte».
[684] Tischendorf. Una sintesi e migliore selezione dei codici si ha in *NTGL97* 491.

Ancora nel v. 4, la *lectio* καὶ γὰρ ἡμεῖς che precede ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ è genuina per codici autorevoli ed antichi quali i maiuscoli ℵ A B D L P, e le traduzioni d e f vg («nam et nos») g («etenim nos») syrp go e, tra i padri, Euthal^{cod} Thdrt Dam ed altri. Alcuni altri codici omettono γάρ, come F^{gr} G^{gr} 112 syr^{sch} arm, mentre altri hanno una *lectio* inflata, καὶ γὰρ ἡμεῖς καὶ ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν come f g copt, Chrys ed altri più tardivi e secondari. I codici A E K vg («nam etsi»), syr e pochi altri, aggiungono εἰς dopo καὶ γάρ per chiarire ulteriormente il testo[685].

La *lectio* ἐν αὐτῷ[686] che segue immediatamente ἀσθενοῦμεν è riportata da importanti testimoni come B D K L P Y 0243 33 614 1739 Byz Lect it^{g} 61 vg syr^{h} cop^{sa,fay} ma altri pure importanti testimoni hanno σὺν αὐτῷ (ℵ A F G 1311 2495 it^{g,r} syr^{p} cop^{bo} arab che è una spiegazione[687]. Qui rimane però incertezza su quale *lectio* preferire[688] anche se σὺν αὐτῷ dopo ἀσθενοῦμεν è un'assimilazione con σὺν αὐτῷ che segue ζήσομεν. Codici antichi come 𝔓^{46vid} D* 33. 326. it^{d,g}[689] Pel^{pt}[690] hanno fatto un'assimilazione inversa, rimpiazzando con ἐν αὐτῷ dopo ζήσομεν il σὺν αὐτῷ che però non registra varianti nella maggioranza dei codici.

Lo stesso ζήσομεν, supportato da molti codici antichi e importanti come ℵ A B D* F G 0243 0278^{vid} 33 81 104 365 630 1175 1241^{s} 1739 1881 2464 *al*, diventa per D^{2} Ψ e la maggioranza ζησομεθα e per il più antico 𝔓^{46} ζωμεν.

La seconda occorrenza di ἐκ δυνάμεως, nel v. 4, che segue questa volta ζήσομεν σὺν αὐτῷ è sostenuta da F^{gr} G, mentre K omette θεοῦ. È comprensibile l'insistenza di Paolo sulla potenza di Dio, più che sulla propria «autorità» di apostolo, in quanto sta preparandosi ad intervenire in una chiesa debole ma che è stata sollecitata ad una forte reazione contro di lui.

La *lectio* εἰς ὑμᾶς che chiude il v. 4 è sostenuta da codici importanti quali ℵ A D* F G K L P e almeno dalle traduzioni lat syr copt aeth go, mentre B D^{3} E arm Chrys (due volte) la omettono; f g Vulg hanno «in vobis», come se traducessero ἐν ὑμῖν del v. 3. Altri codici, come D* E*, hanno un'aggiunta subito dopo εἰς ὑμᾶς, come

[685] E.B. ALLO, *Seconde*, 338; Tischendorf.
[686] arm: δι'αὐτῶν; *GNT*, 647; assente in *NTGL97* 491.
[687] P. ROSSANO, *Lettere* (1979^{3}), 234.
[688] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 375.
[689] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 219; *TCGNT*, 587-588.
[690] *NTGL97* 588.

Ἑαυτοὺς πειράζετε, che effettivamente inizierà il testo di 2Cor 13,5; d e hanno «in vobis ipsis temptate» con il medesimo significato. Anche g ha similmente: «in vosmet ipsos». Ambrst ritorna ad: «erga vos». La più parte dei codici esplicita l'orientamento di Cristo e di Paolo verso la chiesa. Con εἰς ὑμᾶς a chiusura di 2Cor 13,4 l'apostolo ripropone l'atteggiamento di Cristo che «verso voi non è debole ma è potente tra voi». Nella sua prossima visita Paolo sarà forte e non più debole come è ritenuto falsamente da alcuni. È importante secondo noi per l'espressività del testo conservare εἰς ὑμᾶς e conservarlo nella sua attuale posizione finale. Questa *lectio*, originale, è stata omessa accidentalmente o deliberatamente per *homeoteleuton*[691] al fine di rendere la conclusione della frase ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ più simile e parallela anche ritmicamente alla precedente che è invece riferita a Cristo: ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ. Rompendo però il ritmo con l'aggiunta di εἰς ὑμᾶς, Paolo fa risaltare un rapporto con la chiesa di Corinto più diretto e difficile, ma diventato ora inevitabile.

In sintesi dalla struttura del testo 2Cor 13,3-4 sono identificabili bene almeno due occorrenze di «debole:forte»: (a) «οὐκ ἀσθενεῖ ἀλλὰ δυνατεῖ», (b) «ἐξ ἀσθενείας - ἐκ δυνάμεως»; è però rintracciabile anche una terza sia pure arricchita di un nuovo elemento, (c) «ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ». Le coppie sono espresse (a) da due verbi, (b) da due sostantivi e (c) da un verbo ed un sostantivo. Questi distinti termini di distinte coppie creano un particolare movimento all'interno della inclusione

a. εἰς ὑμᾶς del v. 3 e

b. εἰς ὑμᾶς[692] che chiude il v. 4.

Questa menzione del «voi» serve a mettere in primo piano i destinatari di 2Cor 10-13, in rapporto a Paolo.

Il vero rapporto tra Cristo e Paolo da una parte e quello conflittuale tra Paolo e la chiesa dall'altra sono marcati sia dalla particella direzionale e dinamica εἰς, «verso», nella ripetizione di εἰς ὑμᾶς (v. 3-4), sia dalla più statica o stabile ἐν, «tra», «in mezzo a», «in» di ἐν ὑμῖν che chiude il v. 3.

[691] «Che ripete la stessa desinenza». A. PLUMMER, *IICorinthians*, 223.

[692] I codici B D² r omettono; *NTGL97* 491.

1. Apostolo in prova

Della sua autenticità come diacono o servitore di Cristo Paolo darà prova[693] con l'esercizio della ἐξουσία – il potere che il Signore gli ha concesso di distruggere anche, per edificare (2Cor 10,8; 13,10) – ma soprattutto con la sua partecipazione alle sofferenze di Cristo, cioè con la propria debolezza.

Per H. Baum[694] «die Schwachheit des Apostels Paulus ist also die δύναμις des gekreuzigten κύριος, die immer an das Kreuz gebunden bleibt, um so Gottes Macht aufscheinen zu lassen»[695]. Nel contesto di questo v. 3 la δοκιμή, la «prova d'esame» da superare, diventa un imperativo nel v. 5: δοκιμάζετε, «mettetevi alla prova». Se i credenti si esaminano e correggono da sé, un intervento autoritario[696] di Paolo si renderà inutile e lui sarebbe persino contento di essere «bocciato» (2Cor 13,7: ὡς ἀδόκιμοι ὦμεν) o almeno di non apparire «approvato» (2Cor 13,7: δόκιμοι φανῶμεν) ai loro occhi. Già però in 2Cor 10,18 Paolo aveva sostenuto polemicamente che non colui che si raccomanda da sé è «colui che è approvato»; passa la prova solo colui che è «il Signore» a raccomandare.

Secondo Paolo c'è qualcuno[697] a Corinto che adotta un atteggiamento troppo inquisitivo nei suoi confronti, dubitando evidentemente che egli sia sincero quando parla o predica, o che sia lui il padre della chiesa corinzia (1Cor 4,14-15). Forse non tutti sono convinti che Cristo parli davvero in lui, o che egli abbia ricevuto da Cristo una missione. Per difendersi da questo attacco, che minaccia di essere devastante per la sua legittimità o identità di apostolo di Cristo, Paolo è disposto a sostenere un esame sul diritto di spiegare il vangelo, sull'origine della sua predicazione e sulla sua identità di diacono[698] di Cristo. Ciò avverrà al suo prossimo arrivo a Corinto.

[693] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 829: «Paul's claim [ripetuto in 2Cor 2,17; 5,20; 12,19] will be verified by the exercise of his authority to punish».

[694] H. BAUM, *Mut*, 190-250.

[695] Da U. WILCKENS, *Weisheit*, 49.

[696] Secondo la *TOB* in *NTGI* 492, che evidenzia anche come Paolo «gioca spesso sulle parole, sulle assonanze, sulle radici»; qui, dal v. 5 al v. 7 l'assonanza è sul termine «prova» e «mettere alla prova».

[697] In 1Cor 1,22, in contrasto con il vangelo sono i greci increduli che cercano sapienza mentre i giudei si stupirebbero solo dinanzi a segni di potenza. Si tratta delle stesse persone nascoste dietro la ricerca della prova di 2Cor 13,3?

[698] L'espressione διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας ταύτης se associa il concetto di «ministero» con «prova», nel contesto di 2Cor 9,12-13, non si riferisce direttamente al ministero di Paolo ma alla sua colletta, anch'essa una «diaconia» a servizio dei santi (2Cor 9,1). Paolo parla sovente,

Intanto la «prova» che anticipa a suo favore è la sua volontaria collocazione «in» Cristo crocifisso «per debolezza» (ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ), e di conseguenza la sua coesistenza o convivenza «con» Cristo già risorto (ζήσομεν σὺν αὐτῷ).

Per passare il test a cui è sottomesso dalla chiesa, che presumibilmente si basa ancora sulle stesse accuse riportate in 2Cor 10,10 e ispirate da qualche superapostolo, Paolo è ancora costretto a presentare su uno stesso piano temporale, che è quello di una sua terza visita[699], l'una e altra dimensione di Cristo, morto crocifisso, ma risorto e ora vivo, e già Signore anche dei corinzi. Personalmente Paolo si presenta debole «in» Cristo e potente «con» Cristo[700]. È questa duplice e specifica conformità la sua «prova» di autenticità come apostolo[701] (2Cor 12,12) di Cristo e della verità del «vangelo» predicato a Corinto (1Cor 17-18). È anche la giustificazione della sua autorità e del suo potere non solo di ricostruire la chiesa devastata dai superapostoli, ma anche di distruggere (2Cor 10,4-5) ogni ostacolo contro il vangelo, che egli riproclamerà con fedeltà a tutti.

2. Cristo in Paolo

Alcuni a Corinto hanno dunque cercato di accertarsi se in Paolo davvero sia Cristo risorto a parlare[702] o solo ancora un crocifisso per debolezza, o peggio uno stolto[703] e debole come è ritenuto Pao-

apologeticamente, del suo «ministero» (διακονία) ai corinzi: 1Cor 3,5; 2Cor 3,3.6.7.8; 4,1; 5,18; 6,4; 11,8.15.23.

[699] Il mancato arrivo di Paolo a Corinto menzionato all'inizio della lettera, in 2Cor 1,23, «per risparmiarvi», e soprattutto il non aver mantenuto la promessa di recarsi a Corinto, è stato interpretato male dagli avversari di Paolo. Secondo L.J. SUMNEY, *Identifying*, 146, «The opponents interpret Paul's change in travel plans as more evidence of his unspirituality. [...] The opponents probably viewed this as evidence of his weakness and as a demonstration that Paul recognized his own lack of power».

[700] L.J. SUMNEY, *Identifying*, 147 mette in evidenza che già in 2Cor 1-9, *«the entire debate between Paul and his opponents centers on the proper manifestation of divine power in apostles' lives»*.

[701] Parlando ai forti in 2Cor 9,27, Paolo accennava alla possibilità d'essere trovato ἀδόκιμος, senza prove a favore della sua predicazione. Sempre ancora in riferimento al suo apostolato, in 2Cor 3,4-6, ammetteva poi che la sua idoneità e competenza come apostolo non era innata perché è Dio che lo ha reso un idoneo ministro del vangelo.

[702] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 374: «"seeing that ye are seeking a proof [2Cor 2,9; 8,2; 9,13] of the Christ that speaketh in me"». Plummer ritiene che Cristo «parlante» non basti: «the Apostle should give some sign that Christ was *working* in him».

[703] Se non è stato facile riconoscere parola e verità di Cristo, il vangelo, in un debole predicatore come lui, è perché egli ha dato voce ad un λόγος ritenuto «stoltezza» da chi cerca sapienza

lo. Non sono tutti convinti, a causa del suo λόγος ἐξουθενημένος, che Paolo proclami una partecipazione dei battezzati alla risurrezione di Cristo. La sua parola non è quella di un profeta[704] credente davvero nel Cristo. Dovrà provare perciò che tra Cristo e lui esiste un dialogo costante e che quanto ha predicato è vera parola di un Signore risorto[705].

Paolo ha già accettato la fama di ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ma la corregge: ἀλλ'οὐ τῇ γνώσει (2Cor 11,6). Se è incompetente nell'articolare parole, non lo è nella scienza o conoscenza di Cristo. In 2Cor 11,10 (ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί) ha sostenuto d'essere nella verità di Cristo, il «Signore della gloria» (1Cor 2,8) che gli si è rivelato e gli ha *parlato* (2Cor 12,8-9). In 2Cor 12,19 garantirà di nuovo che in qualità di apostolo ancora parlerà «in Cristo» (ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν)[706]. Durante la sua terza visita, la chiesa avrà la prova che Cristo parla in lui.

3. Cristo nella chiesa

La denuncia sottostante a questa risposta polemica è ispirata probabilmente dal rifiuto della parola della croce con cui Paolo ha proclamato messia Gesù crocifisso da parte di potenti del mondo giudaico e romano (1Cor 2,6.8). Per questo ora Paolo deve dichiarare espressamente che Cristo non è più debole, neppure con la chiesa corinzia.

Stilisticamente questa prima parte di 2Cor 13,3 è un chiasmo costruito sul «voi» con la funzione di una *correctio*; in quanto tale evoca, ma per respingerle, le critiche riferite in 2Cor 10,10 – che ora però acquistano un significato particolare: la parola di un debole è senza valore come lo è per qualcuno parlare ancora di crocifisso e di croce quando Cristo è già risuscitato per sempre dai morti[707]. Con la negazione οὐκ ἀσθενεῖ, riferita a Cristo e che subito sarà rafforzata e spiegata dall'affermazione ἀλλὰ δυνατεῖ, Paolo preci-

greca e «qualcosa di debole» da chi cerca «segni» messianici più che quelli di un vero «apostolo»: cf. 2Cor 12,12 con 1Cor 1-4.

704 LXX Ab 2,1: τί λαλήσει ἐν ἐμοί, un testo riferito al profeta che aspetta che cosa il Signore dirà per mezzo suo; LXX Zc 1,9.

705 Gal 1,16: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι.

706 2Cor 2,17: ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν.

707 Paolo ha insistito contro la sapienza del mondo e la ricerca di «segni» messianici (1Cor 1-2) riservando l'argomento principale della risurrezione al c. 15 della *1Corinti*.

sa che Cristo è forte «verso di voi». Sostiene che la debolezza della croce non deve più trarre in inganno circa la potenza della risurrezione, anch'essa attuale e che presto si rivelerà inconfondibilmente anche tra i corinzi per mezzo suo. Cristo parlerà in Paolo senza la debolezza o stoltezza di cui alcuni accusano l'apostolo, ritenendolo al più un seguace di un messia unicamente crocifisso e mai risorto. Sicché presto a Corinto si dovrà finalmente capire e accettare da tutti i partiti presenti nella chiesa il vangelo completo nei suoi due poli, e credere che la parola della croce è già sapienza e potenza di Dio, e che Paolo è apostolo tanto in parole che in opere[708]; tanto per lettere da lontano che di presenza e a fatti.

Paolo dimostrerà in qualche modo che né l'ἀσθένεια di Cristo né la sua, che è simile a quella, deve trarre più in inganno. Questa minaccia però sarà solo il punto di partenza e non d'arrivo. Nella sua prossima visita egli, proprio in qualità di apostolo e di padre, non potrà non continuare a coniugare il ricordo della croce con la fede in Cristo «Signore della gloria». Non potrà cioè essere forte e altrettanto oppressivo dei superapostoli che lo combattono.

4. Potente verso la chiesa

Con il verbo δυνατέω, «sono capace, abile, potente, forte», che è stato usato[709] già in 2Cor 9,8 in riferimento a Dio che arricchisce i credenti d'ogni grazia, ora Paolo spiega in che senso Cristo sia forte: lo è in quanto è risuscitato per la potenza di Dio.

L'espressione ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν è detta da Paolo ma è riferita a Cristo, che parla in lui a «voi». Di per sé il verbo δυνατεῖ ne reggerebbe un altro all'infinito[710]: ha il potere «di fare» qualcosa[711]. Significa l'«essere capace d'agire» per averne possibilità e forza. Paolo lo usa qui per indicare una relazione forte verso i corinzi, ἐν ὑμῖν,

[708] J.C. Wolf, *Curae*, 685, a commento di οὐκ ἀσθενεῖ cita Lc 24,19 e Gv 7,46. Paolo non parla solo del crocifisso; e che Cristo sia potente come risorto dalla morte di croce è un'affermazione a partire dalla quale acquistano valore per i corinzi anche visioni e rivelazioni (2Cor 5,13; 12,1-9) o i segni dell'apostolo, come le δυνάμεις di 2Cor 12,12; 1Cor 12,28.29.

[709] Sarà ancora usato in Rm 14,4, per dire al debole che Dio è capace di sostenere il forte nella fede rispetto al debole che lo giudica. Δυνατέω non è usato nel resto del NT, né risulta prima esserlo stato nella LXX.

[710] BDF, § 108.

[711] Rm 14,4; 2Cor 9,8. Secondo MH, 390, δυνατεῖν è un verbo usato solo da Paolo, ancora in 2Cor 13,3, e da Philodemus, filosofo epicureo del sec. I a.C.

in parallelo positivo a εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ, espressione che ricorre nello stesso versetto. In entrambi i casi proprio l'accentuazione chiastica del riferimento a «voi» suggerisce che sarà Paolo l'intermediario della relazione di Cristo con la chiesa. Cristo, che non è più debole ma «potente», si farà conoscere meglio attraverso un apostolo, anch'egli ora non più debole ma forte.

Il verbo δυνατεῖ suggerisce più che l'idea del «dire» quella del fare di un forte, di una decisione vigorosa e transitiva, vale a dire con conseguenze per la chiesa. Con esso Paolo orienta la δύναμις di Cristo come una velata minaccia, per lo meno verso chi si ritiene più forte e sapiente (1Cor 4:10: ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί e 2Cor 13,9: ὑμεῖς δὲ δυνατοί) quando lui è assente (1Cor 4,8: χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε).

L'espressione ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν, stilisticamente una *correctio* d'un pensare diverso, indica nel suo insieme e contestualmente la capacità o una possibilità di giudicare e punire sulla base di testimoni (2Cor 13,1-2). La «potenza di Cristo» in Paolo potrà certamente manifestarsi in un qualche castigo[712] distruttivo di ostacoli al vangelo e costruttivo per la chiesa. Paolo è pronto a fare la sua parte. Tramite lui Cristo «Signore» eserciterà la potestà regale, e nessuno a Corinto sarà più potente di Cristo o più forte di Paolo[713].

Sintesi

La coppia di due verbi, di cui il primo preceduto da negazione e il secondo da una congiunzione avversativa, a modo di correzione – οὐκ ἀσθενεῖ ἀλλὰ δυνατεῖ – è riferita a Cristo direttamente, ma velatamente anche a Paolo che a Corinto lo rappresenta. Paolo non oppone che formalmente e linguisticamente l'«essere debole» e passato di Cristo, al suo reale e vero «essere forte» nella attualità e nel futuro della chiesa di Corinto. Con evidente forzatura stilistica, percepibile nella ripetizione chiastica del «voi» per introdurre la sua prossima terza visita, Paolo utilizza la coppia

[712] F. ZORELL, *Lexicon graecum*, 342: «potens est etiam ad vos puniendos». I corinzi hanno fatto già l'esperienza della δύναμις del Signore, esercitata per mezzo di Paolo a proposito dell'incestuoso nella loro chiesa (1Cor 5,4).

[713] Questo non significa che Paolo intenda, ora da forte, spadroneggiare sulla fede della chiesa (2Cor 1,24: οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως). Un'evocazione però della «signoria» (κυριεύομεν) di Cristo, che come apostolo condivide con orgoglio (2Cor 10:8: ἐάν τε γὰρ περισσότερόν τι καυχήσωμαι περὶ τῆς ἐξουσίας ἡμῶν), è chiaramente distinguibile.

«debole:forte» come uno strumento per riproclamare la signoria di Cristo risorto e per confermare su questa base la propria autorità di apostolo.

COPPIA ἀσθενείας-δυνάμεως (2COR 13,4ab)

In 2Cor 13,1-4 tutto un movimento chiastico che unisce Paolo (v. 1-2) a Cristo (v. 3) e Cristo (v. 4ab) a Paolo (v. 4cd) serve all'apostolo per manifestare una ferma intenzione d'essere presto non debole ma forte (v. 2), esercitando pienamente l'autorità che gli deriva dalla δύναμις presente nella risurrezione di Cristo. In qualità di apostolo Paolo intende ora fare le veci di Cristo risorto e forte, ma quest'intenzione non è immediatamente evidente, neppure dall'innegabile parallelismo tra i due stichi:

(a) il primo costituito dal v. 4ab (καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ) e il secondo dal

(b) v. 4cd (καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς).

Paolo non fa qui due affermazioni separate ma neppure si paragona direttamente a Cristo «crocifisso:risorto»[714]. Nel v. 4a καί significa «indeed» e regge l'intera frase, mentre nel v. 4c καί enfatizza soltanto ἡμεῖς («we too»).

In 2Cor 13,4a la coppia è costituita da due sostantivi femminili, ἀσθένεια e δύναμις, entrambi preceduti da una preposizione che regge il genitivo e indica l'origine o il perché: «da» o «per». I due genitivi sono perciò spiegazioni: il primo dell'evento della croce, il secondo della vita successiva alla morte. Nei due casi il riferimento è sempre a Cristo e a Dio. Il movimento del testo nel contesto immediato parte però da Dio a Cristo, da Cristo a Paolo e da Paolo ai credenti.

I diversi elementi di «debole:forte» si distribuiscono lungo un asse temporale che comprende il passato marcato dalla debolezza di Cristo (ἐσταυρώθη), il presente contrassegnato dalla debolezza (ἀσθενοῦμεν) di Paolo e di altri con e come lui ma anche dalla vita di Cristo (ζῇ); il futuro è messo in risalto dalla vita (ζήσομεν) con

[714] J. LAMBRECHT, «Philological», 261-269.

Cristo per la potenza di Dio (ἐκ δυνάμεως θεοῦ). È questo futuro che ora Paolo dirige all'attenzione dei corinzi (εἰς ὑμᾶς), che incontrerà prossimamente.

In questo modo la coppia «debole:forte» si trasforma gradatamente in un'altra: «morire:vivere», con una connotazione insieme di presente storico ed escatologico. Tra presente e futuro non esiste vera contrapposizione, in quanto i due elementi – debolezza e morte al presente e forza e vita al futuro – non si escludono ma si fondono in e con Cristo che è il crocifisso già vivente e potente. Si unisce la storia passata del crocifisso sia al presente o immediato futuro di Paolo e dei corinzi che all'escatologia[715] della risurrezione. Essendoci una evidente correlazione tra:

καὶ γὰρ / ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, / ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ e:
καὶ γὰρ / ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, / ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ / εἰς ὑμᾶς,

per lo meno tra Cristo e Paolo è sottintesa anche la convinzione che già l'essere debole o il perdersi «in» Cristo è un ritrovare il percorso giusto e necessario per la vita «con» Cristo in futuro[716]. Chi muore con Cristo risorge con Cristo per la potenza di Dio.

1. Dalla debolezza alla vita

Le due congiunzioni καὶ γάρ che nel testo di 2Cor 13,4 precedono ἐσταυρώθη, indicano che la frase introdotta da questo verbo al passato è stata costruita a partire da quanto precede nel v. 3, dove ci si riferiva alla richiesta di una prova che Cristo risorto e non più debole effettivamente parli in Paolo. Per la posizione iniziale d'apertura che occupa al v. 4 il καί ha anche un senso concessivo marcato: «persino» o «certamente che». Introducendo un collegamento, ma anche un'esplicitazione di quanto precede, γάρ che segue il καί evidenzia poi il fatto che Cristo fu crocifisso realmente e che la sua passata ἀσθένεια non è stata una finzione. Si è trattato della debolezza del messia evidenziata dalla croce.

Nella sua posizione all'interno dei v. 3-4, il verbo ἐσταυρώθη, indicativo aoristo, specifica che l'impotenza di Cristo come un condannato qualunque dinanzi al potere che lo condannò (1Cor 2,6.8),

[715] E. Güttgemanns, *Der leidende*, 403.
[716] Lc 17,33: chi perde la sua vita la salva.

s'è rivelata pienamente con l'evento puntuale della sua croce: passione, morte e sepoltura. Il passivo ἐσταυρώθη è però un articolo fondamentale della fede di Paolo. Credere ora per Paolo significa due cose. Primo: che la croce non fu opera di Dio ma dei dominatori del mondo (1Cor 2,8). Secondo: che la potenza di Dio giusto si manifesta nella risurrezione di Cristo. Oltre lo scetticismo sapiente dei greci e lo scandalo di giudei in cerca di segni di potere messianico (1Cor 1,23) è dunque la fede nella parola della croce (1Cor 1,18) il modo di essere più certi della salvezza. Come infatti Dio ha giustamente risuscitato Cristo crocifisso dalla morte, così farà anche per coloro che per la fede nella parola della croce a Cristo crocifisso si sono assimilati. Con ἐσταυρώθη Paolo sintetizza la sua prima predicazione e suggerisce ancora una volta, ora per scritto, che la salvezza è indissolubilmente dipendente dalla croce di Cristo. È importante entrare «in» Cristo che fu crocifisso per essere conseguentemente associati «con» Cristo risorto per la potenza di Dio.

Il passato ἐσταυρώθη indica anche che la croce ha una sua forza[717] di giudizio straordinaria. Se per essa Cristo fu annoverato tra i deboli, certamente debole lo è stato per non aver usato il potere alla maniera dei suoi persecutori. Paolo non inserisce Cristo tra superuomini o potenti del passato perché la croce è considerata e fu realmente il suo punto debole[718]. La croce però pone un problema in quanto documenta e comprova la sofferenza e morte di un innocente non salvato neppure dalla potenza di Dio. Ora come è possibile che un giusto muoia così illegalmente senza che un Dio giusto e onnipotente non diventi correo di un'ingiustizia? In questo senso la croce di Cristo contraddice ogni teologia tradizionale. Tuttavia né Dio né il suo Cristo eliminano l'ἐσταυρώθη dal vangelo e dalla fede, ed è questo il motivo per il quale la chiesa dovrà riaccogliere la parola della croce come sua regola di vita nel mondo, senza fuggire in avanti come hanno fatto alcuni battezzati ma credenti a metà, rifugiatisi in un illusorio regno di potenza, ricchezza e gloria[719], come

[717] Simbolizzata con la croce, l'ἀσθένεια di Cristo non è solo asservimento ai potenti, o effetto di persecuzione ed ostilità. In Cristo essa esprime il massimo «dono di sé» (LXX Is 53,12 sul servo sofferente), quindi una libera volontà, in accordo con la volontà del Padre (Gal 1,4; 2,20; Ef 5,2.25); ed «obbedienza» fino alla morte (Fil 2,8) alla legge dell'incarnazione. La croce non è solo estrema passività o debolezza morale a cui può essere stato costretto Cristo e «in lui» ogni debole, ma punto d'incontro più autentico con Dio, essenza stessa del proprio consegnarsi a Dio e ha la potenza di far vivere i morti.

[718] Con U. WILCKENS, *Weisheit*, 218.

[719] Cf. Ap 5,12: «Degno è l'Agnello immolato di ricevere potenza e ricchezza, sapienza e for-

se la chiesa non fosse più debole e deboli non fossero più i loro apostoli, o come se il mondo non esistesse già più (1Cor 4,8-13).

Tuttavia, nel suo contesto, il passato ἐσταυρώθη può comprendersi in tutto il suo significato inteso da Paolo solo in relazione al presente ἀλλὰ ζῇ. Una tensione tra passato e futuro emerge dalla contrapposizione dell'aoristo ἐσταυρώθη riferito a Cristo e del presente ζῇ, «vive», che ha lo stesso soggetto di riferimento ma indica ora la vita di Cristo come una vittoria definitiva sulla morte, un superamento della debolezza della croce. La vita potente come quella di Dio, l'essere diventati viventi come lui è la soluzione finale. Questa salvezza è la manifestazione e attuazione completa della potenza di Dio, perché rovescia l'umiliazione della debolezza e della morte di un crocifisso nella partecipazione alla vita stessa di Dio.

Il vangelo non è dunque limitato a ribadire la mortalità o impotenza del vecchio Adamo, né l'impotenza di un innocente condannato a morte come Cristo, o come lo stesso apostolo dinanzi ad un mondo gerarchizzato in base alla legge dei giudei o alla sapienza dei greci. Con il presente ἀλλὰ ζῇ Paolo scopre l'orizzonte del regno di Dio, la finalità o l'occasione più vera della croce: la vita nuova[720], inaspettata, possibile solo a Dio, ma che diventa la stessa di Cristo che fu crocifisso da uomini. Al presente Cristo è Signore della gloria, potente grazie a Dio, come e quanto Dio stesso.

Con la *correctio* ἀλλὰ ζῇ Paolo fa dunque ricordare ad amici e denigratori che al presente vive davvero come Dio, oltre ogni debolezza e morte passate, solo chi è stato debole e non chi fu forte contro di lui (1Cor 2,6.8). È rovesciata la legge dei dominatori del mondo. Risorto e Signore è colui che si lasciò crocifiggere per debolezza come uno schiavo. È incoronato vincitore solo l'atleta (1Cor 9,25), ed è autentico regnante (1Cor 4,8) chi prima fu incoronato di spine[721]. Le due dimensioni distinte nel tempo tra passato

za...», secondo la trad. di A. LANCELLOTTI, «Apocalisse», 1057. Cf. anche Rm 8,36 con Is 53,7-8, sull'immagine della pecora condotta al macello. Con ἐσταυρώθη Paolo ricorda che non è Gesù colui che ha avuto dalla sua parte il potere civile o religioso di cui è invece stato la vittima. Riconoscendo un valore straordinario all'evento della crocifissione, Paolo si allontana da vecchie e inadeguate interpretazioni dell'AT. Se nella condanna eseguita, Gesù crocifisso rappresenta al vivo un debole, o un «folle» agli occhi di coloro che si trovano o si considerano dalla parte della legge o della sapienza, paradossalmente la crocifissione è la situazione di ἀσθένεια che pone fine all'ἀσθένεια e diventa la capacità di risorgere e di vivere con Cristo.

[720] Nel contesto di 2Cor 12,9-10, questa nuova vita «per potenza di Dio» rivela a Paolo la verità delle parole pronunciate dal Signore per bilanciare la «spina» e la molteplice sofferenza apostolica: ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται, la potenza arriva a perfezione sulla croce.

[721] Mt 27,29: καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ.

e presente, ἀσθένεια e δύναμις, sono ora teologicamente amalgamate nell'unico Signore della gloria che fu crocifisso. Un passaggio pasquale è avvenuto dalla morte alla vita.

In breve, 2Cor 13,3-4 è il testo con cui Paolo risponde meglio alle accuse contro di lui registrate in 2Cor 10,10, ma anche alle questioni teologiche presenti nella chiesa debole e forte di 1Cor 1-4 e ai conflitti descritti soprattutto in 1Cor 8-10.

2. Coppia in Cristo: ἐξ ἀσθενείας - ἐκ δυνάμεως θεοῦ

Con la preposizione ἐξ, che precede reggendo un genitivo, Paolo suggerisce un collegamento, o un'interdipendenza, tra ἀσθένεια di Cristo e la croce, che è l'occasione o il luogo della sua manifestazione estrema. La croce di Cristo deve essere capita e spiegata a partire dall'ἀσθένεια. Per un principio stilistico infatti del parallelismo antitetico tra ἐξ ἀσθενείας ed ἐκ δυνάμεως, la medesima preposizione ἐκ può essere tradotta ad uno stesso modo: «a causa di» o «per mezzo di», indicando l'origine[722], nel primo caso passiva e nel secondo attiva di due eventi opposti come la croce, opera di uomini forti, e la risurrezione, opera di Dio che è più forte degli uomini. Un parallelismo è creato dalla ripetizione di ἐκ dinanzi ad antonimi per cui la causalità efficiente della potenza di Dio per la vita di Cristo è implicitamente paragonata alla debolezza come causa della morte di croce di Cristo. La causalità ha però effetti e agenti opposti: sono gli uomini i responsabili della morte mentre è Dio che risuscita e fa vivere.

È anche possibile tradurre i due ἐκ, che introducono un'antinomia, in entrambi i casi con «a motivo»[723] o «come risultanza di»[724] o «per». Cristo fu crocifisso e morì «per» ἀσθένεια non potendo evitare la croce impostagli dal potere. Cristo è stato debole in quanto non ha voluto fare affidamento su alcun potere religioso o

[722] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 375: «The ἐκ in each case marks the source; [2Cor 11,26]».

[723] Secondo MT III, 260, ἐξ ha il senso di ὑπό, «because of», come in 2Cor 7,9. E-B. ALLO, *Seconde*, 339, traduce: «en raison de la faiblesse… en raison de la puissance». Invece J. NÉLIS, «L'antithèse», 35, sostiene che ἐκ «est employée avec de nuances différentes; dans le premier cas l'accent est placé sur la cause (à cause de sa faiblesse); dans le second, sur l'origine; c'est en effet la δύναμις θεοῦ qui est le principe de la ζωή du Christ». C.K. BARRETT, *The Second*, 335, traduce ἐκ con «because of» nei due casi; ma, giustamente, non ritiene l'ἀσθένεια responsabile della crocifissione di Cristo.

[724] R. BULTMANN, *The Second*, 243, sostiene che una traduzione migliore è: «as one who is weak», escludendo ogni causalità in ἐξ. Paolo avrebbe usato ἐξ solo per una corrispondenza stilistica con ἐκ δυνάμεως.

civile e neppure su Dio per sfuggire alla croce. L'ambiguità di questa debolezza messa a nudo da una condanna, come abbandono da parte di Dio oltre che dagli uomini di potere, è risolta di forza solo con la risurrezione. Collegata ad ἐσταυρώθη, l'ἀσθένεια di Cristo si connota quindi come qualcosa di contingente, storicamente delimitata. Accenna alla temporalità, provvisorietà e transitorietà dell'esistenza di Cristo. Come uomo avrebbe dovuto morire come gli altri e così è storicamente avvenuto. Questa impotenza o caducità umana però, associata alla croce, diventa un'impotenza dinanzi alla violenza o alla forza bruta di uomini. La croce prova non solo che egli è un uomo, ma anche che essendo il Cristo non è violento dinanzi a chi lo sopprime. La sua morte di croce non è la prova definitiva di quello che i suoi avversari si aspettavano: che non fosse lui il messia; che fosse un falso Cristo. La sua debolezza prova piuttosto che in Cristo Dio stesso è debole[725] pur essendo solo lui davvero forte (1Cor 1,25) nel superare la debolezza della croce e la morte.

In quanto connessa alla croce, l'ἀσθένεια di Cristo non evidenzia particolari elementi antropologici[726] o morali[727]. Cristo[728] non è stato un debole nel senso di pusillanime dinanzi ai potenti o troppo remissivo dinanzi alla morte di croce, che questi gli hanno decretato. In base alla sua ἀσθένεια egli ha affrontato la morte senza però cambiare il suo vangelo. L'ἀσθένεια evidenziata dalla croce evoca[729] quindi il disprezzo, il rigetto e la condanna di Cristo e del suo van-

[725] Carpus avverte un certo disagio nel riferirsi anche solo a Cristo come a un debole: «We cannot say that his weakness was his strength; for He had died weakly – reluctantly, complaining of the injustice of God and the ingratitude of men – we could not have honoured Him as we do»: CARPUS, «Strength», 182-183.

[726] Non ci sono indicazioni evidenti che qui Paolo pensi ad una debolezza di carattere antropologico come in 1Cor 15,43. Grotius in J. FLESHER, *Critica*, 3280, ritiene che «ἀσθένεια hic est conditio caduca et infirma, quam Christus nostri causa susceperat... Tacite autem indicat Paulus non debere se propter multa quae ferebat adversa contemni, cum eadem via Christus ingressus fuerat».

[727] G. ROSENMÜLLER, *Scholia*, 390: «his est conditio caduca et infirma, quam Christus nostri causa susceperat. Christus nempe, provocatus ad auctoritatem suam miraculis firmandam, Matth. XXVII,40 sqq. Luc. XXIII,8, ad salutem hominum infirmus videri, et contemptus mori non dubitavit».

[728] L.J. SUMNEY, *Identifying*, 175. L'associazione della debolezza di Paolo a quella di Cristo in questo versetto, fa pensare a Sumney che 2Cor 13,4 (ma già anche 2Cor 12,10) sia un'affermazione contro gli oppositori di Paolo a Corinto e «confirms that Paul's criteria for validating apostleship differ from those of his opponents».

[729] Certamente la croce rivela Cristo e in lui Dio stesso come un uomo qualunque, fisicamente vulnerabile e di fatto condannato ed eliminato dai forti e sapienti del mondo. Indica al contempo che ogni violazione della libertà di un innocente sarà alla fine fallimentare solo per chi la compie e non per chi la subisce.

gelo da una parte, e dall'altra una coraggiosa non violenza, la resistenza con la sola arma della verità, una capacità di soffrire caricandosi di mali non suoi, la pazienza a tutta prova e perciò una grande forza d'animo.

In questo senso la debolezza della croce è nella lista delle beatitudini di Cristo. In una difficile storia di solidarietà e di morte per uomini deboli e peccatori, evoca il fallimento di attese messianiche[730] da una parte e gli effetti della sapienza e del potere di uomini in realtà stolti e deboli dinanzi a Dio dall'altra. A costoro Gesù non ha opposto resistenza ed è apparso impotente come messia. La debolezza, nel senso di mitezza[731] e umiltà di Gesù, anziché convertirli li ha confermati nelle loro motivazioni per condannarlo alla croce.

In sostanza, avendo assunto pienamente l'ἀσθένεια[732] del vecchio Adamo[733], Cristo è diventato «carne»[734], uomo in condizione di caducità[735], d'impossibilità di salvarsi da sé[736], ma anche di solidarietà con i deboli e i peccatori[737], lui che si è messo in condizione di patire il potere negativo della croce[738] come un peccatore qualunque. La debolezza di Cristo uomo[739] rimanda all'evento della crocifissione in quanto causa o presupposto[740], ma garantisce anche che la croce non resti una circostanza occasionale[741]: essa ha acquistato

[730] Lam 1,14: «ha fatto vacillare la mia forza. Il Signore m'ha consegnato nelle loro mani, non posso più rialzarmi; LXX: ἠσθένησεν ἡ ἰσχύς μου ... οὐ δυνήσομαι στῆναι.

[731] E. FUCHS, «La faiblesse», 231-255. Per Fuchs le debolezze di Cristo e del suo ministro non sono che «faiblesse de l'amour» (p. 246), «toute la puissance de l'amour de Dieu qui culmine dans l'extrême faiblesse d'un Crucifié» (p. 251).

[732] Fil 2,8; 1Pt 3,18.

[733] Cf. 1Cor 15,43 con 1Cor 15,22.45.

[734] Vedi al riguardo Rm 1,3; 9,5; Eb 4,15; 7,20; Rm 6,19; 2Cor 5,16; Gal 4,13.

[735] È innegabile che l'ἀσθένεια sia connaturale al «corpo» e che quindi diventi sinonimo di morte, come δύναμις lo è di risurrezione o di vita, secondo M. RISSI, *Studien*, 49.

[736] Hanno vinto i forti di allora e i forti di adesso continuano a spadroneggiare sui deboli a Corinto.

[737] K. NIELSEN, «Paulus», 137-158, ritiene che, riferita al crocifisso, l'ἀσθένεια caratterizzi un mondo peccatore e passeggero (p. 156), creando una sorta di vuoto, «die die δύναμις Gottes ausfüllen kann» (p. 157).

[738] Mt 27,40 e Lc 23,8. C.K. BARRETT, *The Second*, 336, fa notare giustamente che «the weakness shown in his crucifixion, being a mark of his grace, is not an unfortunate lapse from strength but one aspect of the action God intended in his Son. Historically he preferred crucifixion to the exercise of some kinds of power».

[739] E-B. ALLO, *Seconde*, 338, interpreta ἀσθένεια di 2Cor 13,4 come «la faiblesse de l'humanité soumise à la mort».

[740] R. BULTMANN, *Der zweite*, 245, traduce ἐξ ἀσθενείας con «infolge seiner Schwachheit» o «als Schwacher», non intendendo ἐξ di tipo causale. Bultmann cita un passo fuori della corrispondenza con i corinzi, Fil 2,7, per giustificare la sua traduzione.

[741] Significando, per es., l'essere consegnato agli arconti (1Cor 2,6.8) senza opporre resistenza il crocifisso esprime anche l'attualità della croce nella storia dei forti e dei deboli. I forti, tut-

dignità teologica, evocando l'incarnazione[742] di Cristo, quanto «è debole di Dio» (1Cor 1,25).

La potenza di Dio porta però alla vita proprio questo Cristo debole e crocifisso, rovesciando l'ordine stabilito nel mondo dalla legge del più forte. Ora un innocente sconfitto con la croce a causa della sua debolezza è innalzato a Signore della gloria come il più potente tra gli uomini per la potenza di Dio, che con la risurrezione lo ha investito totalmente. Ora l'uomo crocifisso è potente come e quanto Dio, e non è più debole.

L'ἀσθένεια della croce resta nel passato storico di Cristo, che tuttavia corrisponde e vale ancora per il presente della chiesa nel mondo. Attraverso la parola della croce e di un apostolo debole come Paolo l'ἀσθένεια resta un modello o come l'origine, l'occasione necessaria nel tempo e nello spazio della risurrezione futura, che sarà per i deboli in Cristo l'opera ricreatrice o di salvezza della potenza di Dio. Se è vero che Dio non ha evitato a Cristo l'umiliazione della morte, della sconfitta e del dolore, nel senso che non gli ha impedito di essere un uomo come tutti i discendenti di Adamo e d'imparare che cosa sia la potenza di Dio nel subire il potere dei più forti, è vero altrettanto che la potenza di Dio si manifesta pienamente nel risuscitarlo dalla morte. Dio è stato realmente debole in Cristo uomo ma Cristo è ora vivente e potente come Dio che è più forte degli uomini, per la salvezza e la vita anche di tutti coloro che credono nella sua storia.

3. Paolo nella coppia: ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ - ἐκ δυνάμεως θεοῦ

Il pronome personale di prima plurale, «noi», è il soggetto di ἀσθενοῦμεν che è un verbo attivo ma statico, come è già stato notato, all'indicativo presente. Il verbo ἀσθενοῦμεν indica una condizione fisica[743] d'impotenza ed evoca, per la posizione che occupa nel con-

tavia, sembrano proprio coloro che non si attendono la debolezza in Cristo, per cui ne rimangono scandalizzati. Solo se Cristo fosse stato un re di questo mondo si sarebbe difeso (Mt 5,39; 26,53) e avrebbe compiuto miracoli (δυνάμεις) per mettersi in salvo, secondo G. ROSENMÜLLER, *Scholia*, 390.

[742] F. EHGARTNER, *Astheneia*, 31. «Durch die Menschwerdung ist Gott selbst in Jesus Christus in die Astheneiazuständlichkeit seiner Schöpfung eingetreten» (p. 32) — per cui — «erst in der Annahme der eigenen Schwachheitsexistenz die Dynamis Gottes auch im und am Menschen zur Vollendung gelangt (2 Kor 12,9)» (p. 33).

[743] In quanto indica uno stato o condizione fisica, secondo J. MATEOS, *Estudios*, § 88.

testo e per la sua etimologia, una descrizione particolare già fatta da Paolo degli apostoli in 1Cor 4,10: «noi deboli», in una comparazione con i forti e saggi battezzati di Corinto. Una tensione tra Paolo e la chiesa esiste ancora ed ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν, sintagma contrapposto a εἰς ὑμᾶς, «verso voi», che chiude ora 2Cor 13,4, ne è la prova. Paolo vuole coinvolgere l'insieme dei credenti che formano una chiesa debole nella propria debolezza come in un valore importante per tutti[744].

Le congiunzioni, καὶ γὰρ, «e infatti», con cui inizia il v. 4b e che precedono il «noi siamo deboli», collegano questo sintagma e quanto ad esso segue immediatamente a quel che è appena stato riferito nel v. 4a sulla croce e sulla vita di Cristo e, ancora prima, circa Cristo che ora è vivo e soltanto potente, non più debole. Le due congiunzioni indicano quanto meno che una spiegazione cristologica è sufficiente a Paolo per accettare il proprio essere debole e quindi uno stato permanente d'ἀσθένεια.

Se però il contesto letterario suggerisce di considerare questo «noi siamo deboli» in contrasto e non in inclusione del «verso voi», c'è da chiedersi con chi Paolo condivida qui la propria debolezza. Con gli «apostoli», come in 1Cor 4,10, o con «chi è debole», cui s'è riferito in 2Cor 11,29? Quel che è più ipotizzabile, data la ripetizione polemica di «voi» nel v. 3 (εἰς ὑμᾶς - ἐν ὑμῖν) e una volta in chiusura del v. 4 (εἰς ὑμᾶς), è che Paolo ora prenda le distanze dai suoi rivali superapostoli senza escludere da una partecipazione alla sua debolezza la chiesa in quanto tale.

Questa ipotesi è realistica nella misura in cui è in gioco la fede in Cristo crocifisso. La debolezza, come la parola della croce in 1Cor 1,18, ha un suo ruolo da svolgere, grazie a Paolo. Costituisce già un successo[745] missionario perché specifica l'unico modo possibile di predicare il vangelo: «in debolezza». Nel contesto di 2Cor

[744] D'accordo con G. LÜHRMANN, *Das Offenbarungsverständnis*, 60. «Der Begriff der ἀσθένεια, die seinen Wert als Apostel für die Gemeinde begründen soll, meint bei Paulus seine ungeteilte geschichtliche Existenz im Dienst für die Gemeinde» (p. 61). Non è facile stabilire se in ἡμεῖς Paolo includa la chiesa. Secondo M. RISSI, *Studien*, 56: «Paulus trennt also in keiner Weise sein eigenes Leiden von dem der Gemeinde. Es gibt für Paulus keine besonderen "apostolischen Leiden"».

[745] PH. BACHMANN, *Der erste*, 99, cita l'Ambrosiaster: «Infirmitas Christi magna victoria est». A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *1Corinthians*, attribuiscono questa frase a Primasius, e riportano altre citazioni a commento del senso della croce di Cristo: «*Victus vicit mortem, quam nullus gigas evasit* (Herv.). *Mortem, quam reges, gigantes, et principes superare non poterant, ipse moriendo vicit* (Atto)».

13,3-4, dove Cristo è al centro, Paolo è costretto ancora ad esplicitare l'importanza del contatto con la croce[746] che di giorno in giorno è diventata reale e concreta nelle situazioni difficili della missione. Paolo reinterpreta la propria esistenza come quella di un attuale rappresentante di Cristo crocifisso. Entrambi sono «crocifissi»[747], uniti nella medesima debolezza. Questa equivalenza, la croce di Cristo e la presente situazione di Paolo, rappresenta «the effective working of the power of the crucified Christ in his ministry»[748].

L'«essere debole» o il «diventare» o il «farsi debole» ha valore per Paolo nella misura in cui si tratti d'una riproduzione[749] al vivo dell'ἀσθένεια di Cristo e della sua croce. Sicché continuare a valutare Paolo una «presenza debole» equivale a rifiutare anche Cristo che è stato crocifisso «per debolezza». Con ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ[750] Paolo risponde quindi all'accusa di chi si scandalizza della sua debolezza, come si trattasse di una suprema disapprovazione da parte di Cristo[751]. Paolo crede di dover partecipare[752] alla croce di Cristo con uno stile apostolico non violento ma mite[753] (1Cor 4,21; 2Cor 10,1).

Aver stabilito un contatto letterario e con esso un'equivalenza semantica tra ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ ed ἐξ ἀσθενείας di Cristo, suppone in Paolo l'arte di un continuo confrontarsi e assimilarsi[754] a Cristo e ai deboli che vivono e muoiono come Cristo[755], sicché ora la «pre-

[746] F. ZORELL, *Lexicon graecum*, 184.

[747] Anche se in 1Cor 1,13 Paolo nega, giustamente, di essere lui e non Cristo il crocifisso per i corinzi.

[748] V. P. FURNISH, *IICorinthians*, 522.

[749] M. CARREZ, «2Corinti», 447: «La vera debolezza di Paolo consiste nel riprodurre quella di Cristo, e in questo sta la sua autentica forza, la grazia che gli viene dal Signore».

[750] Per R. BAUCKHAM, «Weakness», 4-6, l'espressione ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, significa l'essere sostenuti dall'amore di Cristo e inevitabilmente «to reach the limits of one's abilities and experience weakness». Per Paolo, questa ἀσθένεια è «the point where the deepest integration of his life and his message is possible».

[751] H. SANCHEZ-BOSCH, «*Gloriarse*», 247: se Cristo realmente parlasse in Paolo egli non sarebbe debole, secondo i suoi avversari.

[752] C.J. BJERKELUND, *Parakalô*, 154.

[753] Storicamente ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ evoca il cambiamento di Paolo da lupo in agnello, o da persecutore armato di legge, di forti tradizioni religiose, di «giustizia», a credente spoglio di tutto quanto non sia conoscenza di Cristo morto e risorto, cf. Fil 3.

[754] R. PENNA, «Seconda», 119: «E ancora una volta l'apostolo ribadisce ai suoi destinatari la propria assimilazione a Cristo: infatti ne riproduce fedelmente il binomio antitetico ma complementare di debolezza-potenza (2Cor 13,3-4; cf. 12,9-10)».

[755] J. NÉLIS, «L'antithèse», 44.

senza debole» di Paolo è in realtà una parusia[756] o rivelazione dell'attualità di Cristo crocifisso[757]. L'«essere debole» non significa perciò sentirsi o doversi lasciare passivamente considerare inferiore a chi invece si considera forte e padrone della chiesa come i superapostoli. È piuttosto un indicatore dell'essere autentico «ministro di Cristo» (2Cor 11,23), simile a lui anche fisicamente. Grazie all'«essere debole in lui», Paolo conserva intatti nella sua vita i «segni» dell'apostolo[758].

L'indicativo ἀσθενοῦμεν sottolinea altresì che la debolezza di Paolo non è ipotetica ma vera, come le numerose sofferenze e prove alle quali è sottomesso come apostolo. Questa modalità indicativa del verbo suggerisce che nonostante le severe minacce (2Cor 13,1-3), Paolo non dimenticherà prossimamente d'essere ancora debole in Cristo[759]. Riferimento fondamentale nell'esercizio delle sue mansioni resta l'immedesimazione nella passata ma reale ἀσθένεια di Cristo, divenuta il suo schema d'esistenza apostolica[760]. L'ἀσθένεια di Paolo è perciò l'esatto equivalente della parola della croce[761] e della sua fede personale in Cristo crocifisso. Per questo l'acquistare la vulnerabilità di Cristo, rinunciando ad una sapienza greca o ad una scienza teologica senza amore nel proclamare il vangelo, è il segno di un'autentica vita secondo Cristo crocifisso.

Nel v. 4 inoltre la debolezza, sia essa espressa prima con il sostantivo riferito a Cristo che dopo con il verbo riferito a Paolo, non evoca alcuno scoraggiamento, né mette in primo piano il limite creaturale dinanzi a Dio o alla morte, come la malattia, la decrepitezza o la caducità umana. Per Paolo l'essere debole significa ora

[756] Nella filosofia di Platone, la «parusia» è principio in base al quale le idee sono presenti nelle cose sensibili; cf. «parusia» nello *Zingarelli 2000*.

[757] J. DANIÉLOU, *Théologie*, 300: «C'est la vertu de la croix qui agit par l'eau et lui communique la puissance d'opérer des oeuvres divines». Daniélou, basandosi sul pensiero di alcuni padri (p. 314-315) si riferisce ad una δύναμις della croce che agisce nel battesimo (p. 301).

[758] H. SANCHEZ-BOSCH, *«Gloriarse»*, 247, n. 394. Come apostolo, Paolo opera non con debolezza ma con potenza: persino con σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν, secondo 2Cor 12,12. Tuttavia, per difendersi, non si eguaglia agli «spirituali» (secondo J.H. SCHÜTZ, *Paul*, 216) quali i suoi oppositori si ritengono (1Cor 2,13-15; 3,1; 15,46), ma confessa di affrontare ogni giorno la morte (1Cor 15,31; cf. anche 1Cor 4,9; 2Cor 1,5.9; 4,11-12; 6,9; 11,23; Rm 6,2-5.8; 7,6; 14,8; Gal 6,17) – concetto questo implicito tanto in ἀσθενοῦμεν che ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας.

[759] Nell'affrontare i problemi, criterio principale di Paolo non sarà né la sapienza greca né il potere politico o legale, come sembrano fare i suoi oppositori ma la croce, secondo la tesi di V. JOANNIDIS, «Ἡ θεία δύναμις»,137-143.

[760] E. KÄSEMANN, (Rengstorf), 503.

[761] F. EHGARTNER, *Astheneia*, 313: «Die apostolische Astheneia ist also somatisch-existentielle Hermeneutik der Christologie…».

poterlo essere «in» Cristo nel corso del proprio apostolato[762]. Senza la fusione tra le due debolezze, di Cristo e di Paolo, il vangelo non sarebbe stato proclamato in modo autentico e fedele a Corinto, e la fede in Cristo non sarebbe neppure iniziata[763]. Non ci sarebbe una chiesa di Dio in città. Ora questa chiesa invece esiste perché l'ἀσθένεια di Cristo è stata la norma[764] di un comportamento corretto di Paolo[765] che non è un «superapostolo»[766] come lo sono altri, falsi apostoli.

[762] E. FUCHS, «La faiblesse», 231-255. Per Fuchs si tratta d'una ἀσθένεια che «est un marque nécessaire de l'apostolat parce que l'Apôtre est un témoin, le témoin privilégié, du Crucifié» (p. 246). Per J. GIALLANZA, «When I», 1572-1577, in 2Cor 13,4 (come già in 1Cor 1,25), l'ἀσθενής e soprattutto il sostantivo ἀσθένεια denotano l'umanità di Cristo (p. 1575) e la sua croce (1576). Invece R. BAUCKHAM, «Weakness», 4-6, ritiene che come il crocifisso con la risurrezione ha dimostrato di essere δύναμις di Dio per la salvezza, «so the weakness of the apostle has, as its reverse side, the power of God effective for salvation through his ministry» (p. 5). Sottolinea fortemente l'aspetto ministeriale e apostolico della ἀσθένεια di Paolo H. BAUM, *Mut*, 190-250. Paolo considera la propria ἀσθένεια «als die charakteristische Lebensform des apostolischen Christusdienstes». A sostegno, a p. 196, Baum cita 2Cor 4,7-5.10; 6,3-10; 12,9.10; 1Cor 2,3-4 e richiama R. BULTMANN, «Exegetische», 320. L'ἀσθένεια di Paolo è «die Bedingung seines Wirkens»: TH. SCHLATTER, «Schwach», 1224-1225; per G. STÄHLIN, «ἀσθενής» 489: «der Offenbarungsort der göttlichen δύναμις auf Erden»; per W. GRUNDMANN, «Der Begriff», 104: «Unterpfand des Gegenwärtigseins der Christuskraft». Ispirato da questi autori e da altri Baum, a p. 196-198, fa notare che è marcata la corrispondenza dell'ἀσθένεια dell'apostolo con quella del crocifisso. Se l'ἀσθένεια di Cristo è partecipazione alla nostra condizione terrestre (Baum, p. 197-198), l'ἀσθένεια di Paolo diventa un'esposizione esistenziale della stessa «Todesmacht Jesu» (p. 206). Paolo ha «gar keine andere Möglichkeit als in dieser begründeten und erforderten ἀσθένεια Jesu zu bleiben» (p. 207), mentre «die Kraft Christi beim Apostel gegenwärtig ist» (p. 210).

[763] Senza il venerdì di passione e di morte non esiste domenica di pasqua. Nel suo difficile dialogo con i lettori, Paolo deve superare la loro presuntuosa attesa di soluzioni brillanti e «prove» convincenti e assumere l'ἀσθένεια per superare ogni separazione, al presente, dal Cristo crocifisso e solo così arrivare a proposte di vita credibili per i corinzi, anche se provvisorie.

[764] La partecipazione alla potenza di Cristo che è forte, è bilanciata, dunque, da ἀσθενοῦμεν che può significare come l'ἀσθένεια, nella diaconia alla chiesa, sia necessaria all'apostolo quanto la croce a Cristo o quanto l'amore al forte per costruire la chiesa con il debole e non mandarlo in rovina. Del resto, se i corinzi saranno davvero forti, Paolo sarà contento di essere debole (ἡμεῖς ἀσθενῶμεν), secondo 2Cor 13,9. Tra l'altro, l'ἀσθένεια sembra necessaria all'apostolo perché egli non confonda potenza di Dio con potere (2Cor 12,7) e finisca con il confidare in sé stesso (R.C. TANNEHILL, *Dying*, 100) anziché in Cristo.

[765] La debolezza acquista per Paolo il valore che ha l'ἀσθένεια per Cristo. Così, se l'ἀσθένεια di Cristo è contestualizzata dalla croce, quella dell'apostolo si storicizza nelle prove e sofferenze. Vatablus in J. FLESHER, *Critica*, 3278: «*Infirmi sumus in illo*. Propter illum affligimus et nihili fimus ab incredulis: vel, licet afflictionibus et morti fimus obnoxii, quemadmodum et ille, tamen per potentiam Dei vivemus aliquando quemadmodum et ille». Le difficoltà costituiscono una «comunione» con i patimenti di Cristo (cf. Fil 3,10). Paolo si trova ora nella condizione del discepolo che lascia tutto, anche la vita, prende la propria croce e segue Cristo (Lc 14,26-27.33).

[766] Per E. FUCHS, «La faiblesse», 244, l'ἀσθένεια di Paolo non è che «le signe de son humanité». Semplicemente, Paolo non agisce da superuomo, o «superapostolo». L'apostolo è vulnerabile come gli altri uomini. Questa «humanité concrète» di Paolo rende in lui «plus visible... la force agissante du λόγος de Dieu». Simile è la posizione di D.A. BLACK, *Paul*, 104-107, per il quale l'espressione ἡμεῖς ἀσθενεῖς indica «weakness and mortality of Paul».

In sintesi in 2Cor 13,4ab Paolo considera Cristo crocifisso come il luogo «in cui» (ἐν αὐτῷ) «essere deboli», e identifica nel Cristo vivente il *compagno* (σὺν αὐτῷ) per la vita futura, che sarà priva di debolezza o morte. Paolo è in relazione di in-abitazione con Cristo debole e di con-vivenza con Cristo forte. L'apostolo adatta sé stesso, debole apostolo insieme alla sua debole chiesa, alla totalità dell'evento pasquale in corrispondenza e unità con Cristo morto e ora vivo per la potenza di Dio. Nel credo cristiano la croce del presente non può né deve essere isolata dalla vita futura. L'essere deboli e vulnerabili è la necessaria e migliore garanzia per partecipare con Cristo e come lui alla potenza di Dio.

COPPIA ἀσθενοῦμεν-δυνάμεως (2COR 13,4cd)

Il futuro ζήσομεν σὺν αὐτῷ nel v. 4b contrasta il presente, ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ. Restando però il soggetto «noi» nei due casi, tra gli stati di debolezza da una parte e «vita» dall'altra, c'è vicinanza, ed è possibile l'interdipendenza più che un'antitesi. È Cristo il punto d'incontro tra presente e futuro, tra debolezza di Paolo e potenza di Dio, come tra Paolo ora forte e la chiesa ancora debole di Corinto.

1. Dal presente al futuro

In 2Cor 13,4b l'antitesi tra ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ e ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ è anomala, come si è già detto, per almeno due motivi: perché è tra due verbi che, nel loro significato letterale, non si oppongono l'uno all'altro; e perché il primo, come si è visto, è coniugato al presente mentre il secondo è al futuro.

Esiste però ancora un'altra anomalia: la coppia «debole:forte» è qui letterariamente riconoscibile solo tra il concetto di debolezza riferito a Paolo con il verbo ἀσθενοῦμεν e la δύναμις, che è un sostantivo riferito a Dio. Resta però da spiegare l'intromissione di ζήσομεν, che stilisticamente s'accoppia ad ἀσθενοῦμεν, contrastandolo e superandolo però grazie alla δύναμις di Dio. L'indicativo futuro attivo in prima persona plurale, ζήσομεν, dipende già nel v. 4a

dal presente indicativo attivo di terza persona singolare riferito a Cristo: ζῇ, «vive» oltre la sua morte di croce. Questo ζῇ determina contestualmente ζήσομεν, «vivremo», e garantisce[767] un significativo futuro. Dalla presenza di εἰς ὑμᾶς alla fine della frase sorge però un altro problema d'interpretazione: se si tratti di un futuro immediato come quello della terza visita di Paolo a «voi», o dell'al di là.

La *lectio* ζήσομεν[768] è la più acclarata. Non è facile però sintatticamente dividere la frase del v. 4a che si chiude con «verso voi»: come associarne gli elementi? Se fosse Paolo colui che vivrà per i corinzi – ζήσομεν... εἰς ὑμᾶς –, di che futuro si tratterebbe? Di un futuro immediato, quello che nei v. 1-3 l'apostolo ha in mente. Tuttavia ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ indica di per sé un futuro finale, quello dopo la risurrezione da morte, in coordinazione con ζῇ precedente che è un predicato di Cristo crocifisso e ora risorto e potente. Il futuro ζήσομεν non può essere anticipato al presente alla maniera dei sapienti, forti e gloriosi battezzati di Corinto già partecipi, senza Paolo, dell'eredità del regno di Dio (1Cor 4,8-10). D'altra parte, essendo fin da ora «in» Cristo morto «per debolezza», Paolo è già in rapporto con il Cristo risorto; è già «in lui», nel Signore che gli ha parlato e che non è più debole ma potente. Il presente di Paolo non è tuttavia il futuro «vivremo con lui». Ora l'apostolo vive «nella carne» (2Cor 10,3), e perciò ancora soltanto «in» Cristo che è stato uomo come gli altri (2Cor 10,2; 11,18). Anche se già «in lui», non separato[769] da Cristo potente e glorioso, Paolo somiglia ancora più al crocifisso che al risorto. La potenza di Dio non si è ancora manifestata in modo completo nella sua debolezza, pur svelandosi già nella potenza di una parola della croce che gli è stata affidata e che ha portato molti alla fede insieme alla nascita della stessa chiesa di Dio a Corinto. La croce di Cristo attualizzata nell'ἀσθένεια di Paolo è stata solo *l'incipit*, l'occasione necessaria o il *locus* della fede in cui opera la potenza di Dio. Però la δύναμις di Dio è perfetta solo quando risuscita i morti.

[767] TOMMASO D'AQUINO, *Pauli*, 141: «...quod virtus Christi etiam ad alios derivatur».

[768] La *lectio* ζήσομεν è sostenuta da codici importanti come ℵ A B D* 17 31 39 73 80 Dam. Altri, come F G Euthal^cod, sostituiscono questo indicativo con il congiuntivo ζησωμεν (1Ts 5,10: σὺν αὐτῷ ζήσωμεν). La *lectio* del futuro medio ζησομεθα ha buoni sostenitori come D^c E K L Thdrt e altri; Chr oltre ζησόμεθα ha anche σωζόμεθα, interessante interpretazione della vita «con» Cristo come salvezza. Cf. Tischendorf.

[769] Rm 8,35: τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; la debolezza certamente non separa Paolo dall'amore che Cristo ha per lui.

Con ζάω Paolo ora indica la vita gloriosa di Cristo e il futuro della chiesa con Cristo come l'opera massima della δύναμις di Dio.

2. «Vivremo con lui»

La debolezza non è un impedimento alla potenza di Dio[770] per stabilire Paolo e «noi» nella vita futura «con» Cristo.

Di Cristo Paolo ha appena detto che ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ, e la sua signoria (v. 3) è totalmente attiva[771] al presente, efficace e si estende al futuro nel «vivremo[772] con lui», il vero punto d'arrivo di ogni missione di Paolo. Scrivendo «saremo vivi con lui» chiaramente l'apostolo indica ora un comune destino di salvezza per «noi» credenti, sia suoi amici che detrattori[773]. La vita futura dipende infatti solo da Dio. Questa salvezza passa però per l'ἀσθένεια della croce[774] e per quella di Paolo, che ricusa, per il presente, «une théologie glorieuse de la résurrection» o una «théologie de la gloire»[775] (1Cor 4,8.18-20). È in futuro che la vita sarà spirituale e non più psichica in quanto partecipazione alla δύναμις di Dio stesso e di Cristo Signore della gloria. La vita futura avrà caratteristiche che Paolo elenca altrove: senza debolezza, senza lo squallore della mortalità e corruttibilità fisica, sarà un'esistenza spirituale, celeste (1Cor 15,42-44). La vita futura di vecchi adami consisterà nell'essere trasformati in uomini nuovi «con» Cristo nuovo Adamo, e come Cristo morto in croce εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, «spirito vivificante» (1Cor 15,45).

Un futuro esaltante come questo è oltre i limiti razionali della sapienza greca, basata sull'umana esperienza dell'impotenza di tutti

[770] La potenza di Dio è liberatrice anche dai nemici più forti e crudeli, come la morte. Baruch chiede a Dio luce e forza (ἰσχύν: Ba 1,12) perché il popolo accetti il conquistatore Nabucodònosor senza paura, ricordandosi della grande potenza (ἐν χειρὶ κραταιᾷ... ἐν δυνάμει μεγάλῃ: Ba 2,11) dispiegata a favore del popolo dal Signore fin dall'esodo dall'Egitto. Il debole (ἀσθενοῦν: Ba 2,18) supplica la potenza e la giustizia dell'onnipotente (παντοκράτωρ: Ba 3,1.4) perché sa dove si trova la forza (ἰσχύς: Ba 3,14), la sapienza e la vita. Dio libera dal potere (ἐκ δυναστείας: Ba 4,21) di qualsiasi nemico.

[771] E. KÄSEMANN, «Die Legitimität» (Rengstorf), 502.

[772] Normalmente Paolo usa il medio ζήσεται (Rm 1,17; 10,5; Gal 3,11.12) nelle citazioni dalla LXX, mentre conserva l'attivo, ζήσομεν, in prima persona plurale, quando anch'egli è direttamente coinvolto; J. HÉRING, *La seconde*, 102.

[773] PH. BACHMANN, *Der zweite*, 415, traduce 2Cor 13,4b: «Denn auch wir sind in ihm schwach, aber wir werden mit him zusammen leben aus der Kraft Gottes in der Richtung auf euch».

[774] F. EHGARTNER, *Astheneia*, 1-4.

[775] E. FUCHS, «La faiblesse», 252.

dinanzi alla morte, e oltre i segni desiderati dai giudeo-ellenisti di Corinto. Davvero solo la potenza di Dio origina e sostiene la vita futura con Cristo, «con lui»[776]. Questa relazione vitale con il Signore non è riservata a dopo morte e impossibile prima[777]. Vivere «con»[778] Cristo è già una realtà per Paolo, che è unito[779] a Cristo perché è debole «in lui». Paolo crede con certezza però che Dio *può* ancora trasformare un uomo e una donna, vecchi e impotenti come Abramo e Sara, in genitori di popoli di credenti (Rm 4,19-21). Come è vera la storia della croce e della morte di Cristo, e come sono reali le debolezze della chiesa di Corinto che ha creduto in Cristo crocifisso, così è ora certo il futuro «vivremo con lui» per la potenza di Dio.

3. Paolo e i corinzi, prossimamente

Fin da 2Cor 13,1[780] Paolo ha polemicamente in mente qualcuno. Nella frase finale di 2Cor 13,4, σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς, è in evidenza quest'ultimo sintagma pronominale, «verso di voi». L'εἰς ὑμᾶς costituisce un punto d'arrivo che ha orientato già tutto il discorso precedente. Si associano così, sintatticamente: la potenza di Dio, l'essere debole di Paolo e di altri «in» Cristo e la futura

[776] Soltanto Paolo usa il sintagma nominale σὺν Χριστῷ: in Rm 6,8: εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ, «se però morimmo con Cristo, crediamo che anche con-vivremo [con] lui» (U. VANNI, «Lettere», 495). Qui l'espressione «con Cristo» è associata alla morte simbolizzata, probabilmente, nel battesimo. Ha quindi un senso storico ed ecclesiale. Invece nel testo che stiamo esaminando in 2Cor 13,4, il sintagma equivalente, «con lui», sembra più associato ad una vita escatologica. Questa stessa dimensione è espressa, in Rm 6,8, con συζήσομεν αὐτῷ, «con-vivremo [con] lui» che, letterariamente almeno, equivale a ζήσομεν σὺν αὐτῷ di 2Cor 13,4. Un'altra occorrenza dell'espressione «con Cristo» compare in Fil 1,23: σὺν Χριστῷ εἶναι, «essere con Cristo», che esprime il forte desiderio di Paolo di uscire dalla vita presente. Soprattutto da questo caso è confermato il senso escatologico dell'espressione σὺν Χριστῷ, messa in contrasto, nel contesto, con il continuare a vivere «nella carne» (Fil 1,24).

[777] In Col 2,20, il senso di σὺν Χριστῷ «con Cristo» è nel contesto riferito ad un quotidiano morire, o sottrarsi al presente del mondo regolato da prescrizioni ascetiche e religiose, per cercare, risorti con Cristo, le cose di lassù dove ora Cristo è assiso alla destra di Dio (Col 3,1-2).

[778] Spesso nel *Corpus Paulinum* la particella σύν indica un esistenziale rapporto con Cristo radicato nel battesimo, secondo A. SCHULZ, *Leidenstheologie*, 266, n. 8, che cita Rm 6,4; 6,6; Gal 2,19; Ef 2,5; 2,6; Col 2,12; 2,13; 3,1.

[779] K. PRÜMM, *Diakonia*, II/2, 295: «In 13,4 ist die Einheit mit Christus, als Vorbedingung einer Mitteilung der [δύναμις] Gottes gesehen, auffallenderweise mit der Präposition σύν ausgesprochen».

[780] Si sta rivolgendo a «voi», esplicitamente e con forza, fin da 2Cor 10,1 (ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς) e 10,14 (οὐ γὰρ ὡς μὴ ἐφικνούμενοι εἰς ὑμᾶς). Questo discorso, polemico e insieme apologetico di Paolo, continua in 11,6 (εἰς ὑμᾶς) fino a sfociare in 13,1-4.

convivenza «con» Cristo εἰς ὑμᾶς. Contestualmente, ζήσομεν suggerisce vitalità illimitata e vigore[781] in Paolo già prossimamente, «riguardo a voi».

Questa possibilità di lettura è suggerita dal parallelismo di ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς con un'espressione che poco prima è da Paolo riferita al rapporto tra i credenti e Cristo, ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν. Né Cristo, né Paolo al quale e per il quale il Signore parla, sono davvero deboli. Il problema però è stabilire che cosa ora Paolo voglia aggiungere per i suoi interlocutori: una riaffermazione della propria missione o soprattutto una minaccia?

Se la *lectio* εἰς ὑμᾶς è effettivamente corretta e se la sua posizione è finale nella frase, il futuro «ma saremo vivi con lui» ha a che fare almeno indirettamente con interlocutori immediati, siano essi esclusi o inclusi nel «noi». Questa vita nuova per tutti non è un rimedio magico alla naturale impotenza dell'uomo dinanzi alla morte, restituendolo alla vita di prima. Non è una tecnica terapeutica per recuperare vita corruttibile in questo mondo governato dalla sapienza greca, o dalla legge giudaica e dall'impero di Roma. La potenza di Dio non ha curato l'impotenza del vecchio Adamo, ma l'ha assunta e superata nella morte di croce di Cristo. La vita futura «con» Cristo non è un fatto già compiuto, né punto di arrivo della sapienza greca o della scienza giudaico-ellenistica né della legge mosaica.

Con la frase ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς Paolo fa intravedere un desiderio personale di essere ancora vigoroso come apostolo dei corinzi assieme al Signore che è vivo e potente. Indica anche però che l'attuale ἀσθένεια di uno o più apostoli, ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, conserva sempre una sua funzione rivelatoria[782] e mediatrice rimandando all'attualità del crocifisso e della parola della croce. La vita futura passa per la fede in questo vangelo completo, proclamato faticosamente e in debolezza a Corinto.

La vita con Cristo risorto è la prova che la potenza di Dio arriva a compimento nella debolezza di Cristo e attraverso Paolo. L'apo-

[781] A. PLUMMER, *IICorinthians*, 223, cita MARZIALE, VI. LXX. 15: «non est vivere, sed valere, vita».

[782] In 2Cor 4,10: φανερόω, «portare alla luce», «manifestare». M.L. BARRÉ, «Qumran», 222 compara τελεῖται con והגבירכה presente in 1QH 2,22-25: «You allowed them [the congregation of Belial] to assemble against me / so that you might be glorified in the judgment of the wicked / and that you might *manifest your power* [והגבירכה] *through me* [בי] in the presence of the sons of men; / for by your *grace* [בחסדכה] I stand firm».

stolo si orienta, nel difficile dialogo con la chiesa, a partire d'ora in poi dalla vita futura in comunione con Cristo risorto e potente. Prossimamente[783] i corinzi diventeranno testimoni oculari della vitalità e potenza di Cristo, che parla e agisce ancora in Paolo. Per quanto forte sarà, egli però evocherà ancora la debolezza del crocifisso come regola determinante nei suoi rapporti con e nella chiesa di Corinto.

Sintesi

In 2Cor 13,3-4 Paolo suggerisce che nella proclamazione del vangelo è stato e sarà necessario tenere in tensione i due poli, della morte e della vita, o della croce e della risurrezione, dell'essere o diventare deboli in Cristo crocifisso per poter vivere con Cristo risorto. L'apostolo indica nella chiesa di Corinto, debole ancora ma che si crede già forte e autosufficiente, il destinatario di questo testo, e ai suoi membri, in una concreta e difficile situazione[784] che gli richiede una terza visita alla comunità, ripropone il nucleo autentico della fede in Cristo

Non è possibile una teologia di Cristo Signore – suggerisce Paolo – che non sia insieme teologia di Cristo crocifisso. La potenza di Dio, o il regno di Dio, è per cominciare una «potenza della croce»[785], che non sta regolando il comportamento di forti battezzati,

[783] Il prossimo incontro attuerà il rapporto «in» Cristo debole per la sua croce e «con» Cristo vivo per potenza di Dio. Paolo non possiede ancora la pienezza della potenza del Signore glorioso. La δύναμις che agisce come «grazia» in lui è contenuta nella debolezza che ancora delimita l'intera esistenza di apostolo come in un vaso opaco e fragile di terracotta.

[784] F. EHGARTNER, *Astheneia*, 288,290. In 2Cor 13,3-4 Paolo non formula principi o regole valide per tutte le chiese o per qualsiasi occasione. Semplicemente applica il vangelo avendo di mira i lettori più difficili della sua lettera, ai quali si rivolge in tono di minaccia. H. WINDISCH, *Der zweite*, 419: «Hier hat εἰς ὑμᾶς freilich einen mehr drohenden Klang...».

[785] P.G. TESTA, *Il simbolismo*, 241. Secondo Testa, «per i giudeo-cristiani la croce non fu lo strumento del supplizio di Cristo, né il segno cultuale (come oggi), ma una categoria teologica. Cioè «fu il grande simbolo della forza (τῆς ἰσχύος) e della potenza (καὶ ἀρχῆς)» di Cristo [GIUSTINO, *Apologia* I,55,2, in PG 6,411]. La quale – secondo Giustino – fu preannunziata nella benedizione che ricevette il patriarca Giuseppe (Dt 23,13-17), data appunto «per indicare la forza» (την ισχυν) del mistero della Croce [GIUSTINO, *Dialogo* 91, in PG 6,691]. Anche Is 9,5, secondo Ireneo, ha voluto simbolizzare la forza di Cristo crocifisso, dato che «la sua Croce indica la sua potenza, essendo segno del suo regno». Finalmente di questa forza del Legno parlò David nel Sal 95,10, come afferma TERTULLIANO [*Adversus Marcionem* III,19, in PL 2,376]. La Croce perciò è l'unica macchina, potente e capace, per poter sollevare le pietre che dovranno servire per l'edificazione della chiesa. I fedeli, – scrive Ignazio – «preparati per l'edificazione di Dio Padre, sono sollevati in alto per mezzo della macchina di Gesù Cristo, che è la Croce, mentre usano la fune che è lo Spirito Santo» [*Ad Ephesios* 9,1]. Soltanto i Gentili, gli Ebrei e gli Psichici,

già «re» nel regno di Dio, né di chi, come i superapostoli, con arroganza domina la chiesa corinzia, devastandola e proclamandole un altro vangelo o un altro Cristo. La fede che apre al futuro è nel nucleo del vangelo, in un evento verificatosi nel passato: in Gesù morto e risorto secondo le Scritture. Per questo l'ἀσθένεια resta la norma di vita ecclesiale per un credente[786] autentico, come un sì all'ἀσθένεια di Cristo.

In 2Cor 13,3-4 esiste un «équilibre mystérieux» ma anche assimilazione e accorpamento tra debolezza di Cristo, di Paolo e dei credenti da una parte e potenza di Dio dall'altra. La sintesi tra l'ἀσθένεια, per Paolo reale come la croce, lo è stata per Cristo, e la δύναμις, vera quanto Dio che è capace di far vivere i morti, è il significato e l'effetto della fede nel vangelo. Dal momento che ἀσθένεια e δύναμις adesso sono due qualità non più esclusive di Cristo, possono entrambe qualificare anche l'apostolo. Paolo è debole «in» Cristo crocifisso, che al presente è vivo «per potenza di Dio». Neppure però grazie a questo incontro già possibile con Cristo risorto attraverso il farsi debole in Cristo crocifisso una chiesa debole diventerà forte; né Cristo risorto sostituirà immediatamente Cristo crocifisso. È vivere al presente «in» Cristo crocifisso per debolezza la garanzia per poter vivere con Cristo risorto per la potenza di Dio. In questo vangelo vi è tensione, come in un'antitesi che non è però una contraddizione di termini: il momento attuale è solo quello iniziale, la prima parte e non la fine, allorché l'ἀσθένεια che caratterizza il presente sarà trasformata dalla δύναμις[787] di Dio. Paolo stabilisce con convinzione che la debolezza e tutte le sofferenze presenti ad essa connesse sono in relazione a Cristo salvatore[788], del quale il credente accoglie il destino[789].

In sostanza, se Paolo e altri che gli credono sono capaci di farsi deboli «in» e come Cristo, hanno per futuro la vita «con» lui, diventando potenti come lui «per potenza di Dio». L'unità tra debole e forte, la continuità tra l'essere o diventare debole e l'essere o di-

non avendo la vera gnosi di Cristo, «non conosceranno la potenza di questo segno» [*Extraits de Théodote*, 42, in SC 149-151]. È per questo che gli Eletti vollero conoscere questa potenza e questa sapienza nascosta di Dio, amandone e meditandone i segni nascosti. Nacquero così, sin dalla chiesa primitiva, le «Testimonia» e i simboli di questa Croce potente».

[786] Una vita quotidianamente e profondamente regolata dalla parola della croce si svolge ἐν δυνάμει πίστεως, secondo IGNAZIO, *Ad Ephesios* 14,2-3; *A Diogneto* 9,1-2.

[787] P. BONNARD, «Faiblesse», 69-70.

[788] E. GÜTTGEMANNS, *Der leidende*, 141.

[789] W. SCHRAGE, «Leid», 164.

ventare forte, la consequenzialità tra presente e futuro, come tra Cristo morto e Cristo vivente e ora «Signore» certamente non più debole[790] ma potente come Dio è l'essenza del vangelo proclamato da Paolo; e questa è anche la cristologia[791] di entrambe le lettere ai corinzi.

COPPIA ἀσθενῶμεν-δυνατοὶ ἦτε (2COR 13,9)

In 2Cor 13,9 per l'ultima volta in questa corrispondenza scritta con i Corinzi Paolo usa «debole:forte». Con due coppie associate tra loro, «noi:voi» e «deboli:forti», egli sintetizza quanto è andato dicendo in 2Cor 13,1-8[792], un passo in cui il suo atteggiamento ha oscillato tra il conciliante e il minaccioso. Paolo fa capire che la sua presenza fisica è ancora necessaria ad una chiesa debole com'è ancora quella di Corinto, che però si crede già forte per ospitare nel suo seno dei superapostoli.

Fin da 2Cor 13,1 Paolo sta utilizzando un linguaggio legale, appellandosi a Dt 19,15[793] per indicare metodo e forza del suo imminente intervento. Il tono minaccioso percepibile in 2Cor 13,3-4 ora però si stempera. Poco conta apparire forte o debole, adottando il linguaggio dei rivali; quel che Paolo vuole è ristabilire nella chiesa la verità del vangelo, contro la quale anch'egli è impotente (2Cor 13,8). L'opposizione letteraria in 2Cor 13,7 tra ἡμεῖς δόκιμοι «noi approvati» e ἡμεῖς δὲ ὡς ἀδόκιμοι ὦμεν, «noi come fossimo riprovati» serve a manifestare ancora una volta la volontà di Paolo di «farsi debole», nel senso di apparire «bocciato» all'esame anziché promosso dinanzi ad una chiesa che egli vuole fedele al vangelo.

[790] P. HÜNERMANN, «Vollmacht», 37.

[791] Questa cristologia del crocifisso debole e del risorto potente, serve a superare una non corretta visione «cristonica» di Gesù da parte di oppositori per i quali la croce è da dimenticare o non ha più senso in un vangelo di sola δύναμις di Dio, secondo D. GEORGI, *Die Gegner*, 295 e 282ss. Anche R.P. SPITTLER, «The Limits», 260, parlando del vanto di Paolo delle proprie debolezze-sofferenze, aggiunge: «And this in turn implies a qualitatively distinct Christology [cf. 2Cor 11,4: ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει], one keyed to the *astheneia* motif [cf. 2Cor 13,4], rather than a superficial view of Jesus as a *theios aner*, a miracle-monger». Spittler cita Georgi.

[792] J. HÉRING, *La seconde*, 103: «le v. 9 résume les développements de 1 à 8».

[793] Mt 18,16: ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ... τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα: la chiesa aveva preso forme amministrative della giustizia dal giudaismo.

In 2Cor 13,9 la coppia ἀσθενῶμεν-δυνατοὶ ἦτε conserva un aspetto apparente d'antitesi[794]. Indica che uno scontro precedente, pur se psicologicamente vinto, ha lasciato in sospeso la necessità di appurare la verità o di ristabilirla. I credenti si sono fronteggiati con l'apostolo da posizioni diverse. Pedagogicamente, Paolo tenta di rovesciare il loro punto di vista. Come? Rallegrandosi di apparire, nella sua prossima visita, lui debole come è stato accusato di essere (2Cor 10,10), a patto però che i credenti siano realmente saldi nella verità (2Cor 13,8), che è quella «di Cristo» (2Cor 11,10) e che corrisponde al «vangelo» annunciato da Paolo; a patto cioè che i corinzi non accolgano e credano come vero un «altro vangelo» (2Cor 11,4). Paolo è convinto di essere sufficientemente forte per apparire debole – com'è.

Il testo

In 2Cor 13,9 la coppia «debole:forte» è dunque espressa da due sintagmi contrapposti: «ἡμεῖς ἀσθενῶμεν» e «ὑμεῖς δὲ δυνατοί», che letterariamente evocano «ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι» di 2Cor 12,10. Paolo ora scrive: χαίρομεν γὰρ ὅταν ἡμεῖς ἀσθενῶμεν, ὑμεῖς δὲ δυνατοὶ ἦτε· τοῦτο καὶ εὐχόμεθα, τὴν ὑμῶν κατάρτισιν, «godiamo infatti qualora noi fossimo deboli, voi invece foste forti; per questo anche preghiamo, la vostra perfezione».

Anche se il testo conserva una certa difficoltà nella sua costruzione sintattica non registra particolari problemi che interessino la coppia in esame. È di qualche utilità però notare che l'indicativo χαίρομεν con cui inizia questo v. 9 è sostituito dal congiuntivo in pochi codici, come D E P e da qualche altro; ugualmente, f am leggono «gaudeamus». Questa scelta costituisce un tentativo d'aggiustare il testo al contesto in cui la gioia di Paolo appare più un'ipotesi che realtà, in quanto dipende da condizioni che si dovranno ancora verificare e nessuno sa se ciò avverrà. L'indicativo meglio esprimerebbe la sincerità di Paolo nel rallegrarsi in anticipo, dando fiducia al pensiero che la chiesa ottempererà alle condizioni che

[794] N. Schneider, *Die rhetorische*, parla di «antitesi» (p. 17); di «zeugma» (p. 38); di «antitesi» (p. 62).

egli le sta ora ponendo per iscritto. Tutto sommato Paolo crede comunque possibile un ravvedimento dei suoi lettori.

La congiunzione γάρ, che segue immediatamente e che svolge un ruolo connettivo tra 2Cor 13,9 e quanto precede, è omessa da pochi codici come D^c^ E** K e da alcune traduzioni, come arm, mentre altre la sostituiscono con l'avversativa δέ. La presenza di γάρ è più originale per molti dei codici che la riportano e per la logica con cui si muove il contesto immediato. In 2Cor 13,8 Paolo infatti anticipa, sia pure vagamente, la coppia «debole:forte», con l'espressione «non abbiamo alcun potere contro la verità, ma per la verità»[795].

La congiunzione composita ὅταν (per ὅτ'ἄν od ὅτε ἄν) che precede ἡμεῖς ἀσθενῶμεν è sostituita dai soli codici F e G con l'avverbio relativo di tempo ὅτε, «quando», «allora» che se ricorre in non meno di 18 versetti nel *Corpus Paulinum*, non compare però nella *2Corinti*[796]. È ὅταν, «qualora», *quandocumque*, l'indicatore di condizioni, l'avverbio di tempo che meglio corrisponde a quel che Paolo qui intende suggerire: i credenti non sono veri forti, come lui non è vero debole. Tutto resta da verificare di persona prossimamente.

1. Gioia condizionata

Come non è debole da solo, perché in 2Cor 13,4 ha appena scritto ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, associandosi «in» Cristo almeno alcuni interlocutori, così ora della sua debolezza Paolo non si rallegra da solo. Soggetto sottinteso di χαίρομεν è però lo stesso esplicitato col sintagma che segue, ἡμεῖς ἀσθενῶμεν? Non è facile stabilire se con «noi» Paolo includa la chiesa o gli «apostoli», gli «amministratori» della nuova alleanza (1Cor 3,5; 4,1; 2Cor 3,6) o i deboli per i quali anche lui si è fatto debole (1Cor 9,22; 2Cor 11,29). Il problema si è già posto per decifrare ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ di 2Cor 13,4. Ancora una volta la posizione dialettica di «noi» rispetto a ὑμεῖς δὲ δυνατοί suggerisce che Paolo voglia precauzionalmente mantenere le distanze almeno dai corinzi battezzati che si ritengono forti e sapienti, e soprattutto dai rivali superapostoli.

[795] P. ROSSANO, «Lettere», 417.

[796] Ricorre invece, nella corrispondenza con i corinzi, in 1Cor 12,2 (ὅτε ἔθνη ἦτε) ed in 1Cor 13,11 (ὅτε ἤμην νήπιος) con significato temporale e in riferimento ad un passato definito.

In χαίρομεν[797] si può cogliere una punta d'ironia. Il verbo esprime la gioia di chi si fa debole, ma proprio perché in realtà è forte nei riguardi di credenti che ancora devono diventare saldi nella verità, forti e sapienti, anche se si reputano già tali. L'uso dell'indicativo: «ci rallegriamo», anziché del congiuntivo, testimonia che la gioia di Paolo è reale. Egli dichiara di avere davvero buone disposizioni verso la chiesa. Rallegrarsi poi per l'ἀσθένεια[798] di cui, compiaciuto, si è già vantato più volte, gli riesce davvero facile, perché egli ritiene fermamente che essa sia la sua personale icona del Cristo crocifisso. È però il possibile quanto auspicabile scambio di posizione tra sé e gli interlocutori, qualora egli potesse apparire debole e loro forti, che adesso più lo rallegra. Questa gioia sdrammatizza il conflitto e gli serve meglio di una lamentela o di una dura critica a ristabilire l'autorità apostolica.

La congiunzione ὅταν seguita da un congiuntivo[799] dovrebbe però tradursi con «qualora» o «a condizione che». Nel nostro caso introduce infatti due reali condizioni in parallelo tra loro: sia ἡμεῖς ἀσθενῶμεν che ὑμεῖς δὲ δυνατοὶ ἦτε, «quando noi fossimo i deboli e voi foste i forti». Paolo si rallegra se potrà davvero essere o farsi ancora debole purché i corinzi dimostrino d'essere diventati forti nella fede in Cristo, risoluti nel fare il bene e sapienti nella verità del vangelo. Già al pensiero che nell'intervallo tra la ricezione della lettera e il suo arrivo a Corinto i corinzi possano essere diventati «egregi cristiani»[800], forti alla maniera di Cristo forte, Paolo è disposto ad essere ritenuto anche impropriamente un debole con i forti e un forte con i deboli; o comunque più debole di tutti loro ancora per la fede che lo assimila a Cristo crocifisso.

[797] Nel NT questa forma ricorre ancora solo in 1Ts 3,9 (χαίρομεν δι' ὑμᾶς), in un contesto parenetico che richiama 2Cor 13,9.

[798] Secondo J. W. McCant, «Second», 26, «Like Socrates, Paul is in a no-win, no lose impasse. Paradoxically he can neither win nor lose in this contest». McCant cita 2Cor 13,9. Secondo McCant, tuttavia, «Paul becomes the Prosecutor and places the Corinthians on tiral in much the same way that the Platonic Socrates parodies judicial rhetoric and indicts Athens». Per McCant «throughout the letter [2Cor] Paul parodies the forensic, rhetorical *apologia*. Parody transforms 2Corinthians into a parodic *apologia*».

[799] Per MT III, 112, ὅταν con il congiuntivo va tradotto con «whenever» ed indica azione iterativa e indefinita. Per BDF § 367 e § 382, ὅταν seguito da un indicativo, può significare un'azione o situazione ripetibile o di fatto ripetuta indefinitamente nel tempo.

[800] G. Rosenmüller, *Scholia*, 392, traduce 2Cor 13,9 con la parafrasi «*Vos autem sitis potentes*, viribus ad recte agendum instructi, boni, egregii christiani».

2. Debolezza desiderata

È questa l'ultima volta, in 2Cor 13,9, che ἀσθενέω compare. Neppure però questa volta è un'ammissione forzata di debolezza, nel senso in cui questa è intesa dall'accusa. Già in 2Cor 12,10 (ὅταν ἀσθενῶ) Paolo ha ammesso in qualche modo d'essere debole, ed ugualmente ha fatto in 2Cor 13,4 (ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ). Nei due casi ha comunque riferito alle parole di Cristo risorto e a Cristo crocifisso la propria debolezza, e in tal modo ne ha potuto fare il suo oggetto di vanto. Ora, invece, dal momento che la locuzione ὅταν ἡμεῖς ἀσθενῶμεν contiene un presente congiuntivo, letteralmente è traducibile con: «qualora noi fossimo deboli» o «diventassimo deboli». Non è un'ammissione sicura di debolezza, potrebbe essere resa pure con un condizionale: «noi diventeremmo deboli se». Si tratta di una debolezza volontaria e ancora ipotetica, come del resto è la δύναμις che Paolo s'attende dai suoi interlocutori di Corinto. Forti costoro possono diventarlo, e in questa ipotesi con gioia l'apostolo s'adatterebbe al ruolo dell'ἀδόκιμος (2Cor 13,6), come già prima si è adeguato a quello dell'insensato e del debole: ora, per il bene della sua chiesa, egli accetterebbe di passare per «bocciato» dinanzi ad essa[801]. Se però i corinzi dovessero comportarsi da forti, come hanno imparato dai superapostoli o da reucci e ricconi di un regno di Dio illusorio, Paolo sarà δόκιμος[802], e userà l'arma della sua autorità per distruggere qualsiasi fortezza si erga contro Cristo (2Cor 10,4-5; 10,8; 13,10).

La debolezza implicata in ἀσθενῶμεν da Paolo[803] non è davvero quella di chi fallisce una gara. Il confronto è serio perché è sulla verità, contro la quale Paolo ammette di essere «impotente» (2Cor 13,8)[804], ricordando in tal modo che tali sono anch'es-

[801] Se da forti i credenti fanno quel che è giusto accettando i suoi «segni» (2Cor 12,12), Paolo resta volentieri ἀδόκιμος, rinunciando a fare il forte con i deboli.

[802] Così s'esprime J.W. McCant, «Second», 26.

[803] A. Xavier, «Power», 286-295, fa uno schizzo di Paolo come umile servitore di Dio (p. 288), artigiano (p. 289), pastore di poveri e ultimi di questo mondo (p. 290-291), esperto nel soffrire (p. 292). Queste sarebbero le caratteristiche dell'apostolo, uomo senza potere giuridico (p. 292) ma per il quale questa «weakness was strength» (p. 294).

[804] N. Schneider, *Die rhetorische*, scorge in 2Cor 13,8 un'«opposizione» (p. 17), una «correctio» (p. 50), uno «zeugma semplice» (p. 51), una «adjunctio» (p. 52), e finalmente l'«antitesi» (p. 62). Si tratta dell'antitesi tra vero e falso, che può ancora tradursi in un contrasto avvertito a Corinto, tra vangelo e sapienza, o più verosimilmente, tra la parola della croce (1Cor 1,18) considerata «scandalo» e stoltezza (1Cor 1,18-25) e «un altro vangelo» che i corinzi ora sarebbero capaci di accettare (2Cor 11,4).

si e tutti; ma egli è convinto di averla detta e scritta (2Cor 11,10) perché Cristo ha parlato in lui, e lui in Cristo (2Cor 2,17). La debolezza di Paolo non consiste dunque in un'ammissione di torto.

Tuttavia con il suo metodo d'indagine sulla ricezione del vangelo da parte dei corinzi l'apostolo non crocifiggerà nessuno, preferendo ancora farsi lui il debole con i deboli alla maniera di Cristo che si è fatto povero (2Cor 8,9). Sarà felice di arrivare nella comunità «in debolezza» (1Cor 2,3) come la prima volta, per manifestare nuovamente l'importanza e la necessità della fede nella debolezza di Cristo crocifisso[805]. L'arma più forte sarà per Paolo pur sempre la parola della croce, che equivalendo a «ciò che è debole di Dio» è lo strumento più adatto per mostrare quanto Dio sia più forte degli uomini.

In sostanza, con ἡμεῖς ἀσθενῶμεν Paolo sostiene di voler essere debole ma a condizione che vengano eliminati i motivi per un suo intervento giudiziale[806]. Dinanzi ai suoi contraddittori, con ἀσθενῶμεν suggerisce di essere disposto a rischiare la già scarsa reputazione di «apostolo forte», finendo quasi per dare ragione a chi lo accusa di debolezza quando è presente nella comunità (2Cor 10,10). I corinzi devono capire però che egli di buon grado accetterebbe di essere considerato debole solo perché al «bastone» (1Cor 4,21) preferirebbe la dolcezza e la mansuetudine di Cristo, e alla «scienza che gonfia» l'amore che edifica. Per questi motivi accetta di essere valutato debole[807], ossia, nell'accezione che egli dà a questo termine, mite e mansueto come Cristo crocifisso, e quindi un vero «cristiano», non un severo giudeo né un sapiente greco o un superapostolo[808].

[805] E-B. ALLO, *Seconde*, 340.

[806] TOMMASO D'AQUINO, *Pauli*, 145: «*Gaudemus, quoniam nos infirmi sumus*, id est, non exercentes potestatem nostram...».

[807] J. CAMBIER, «Le critère», 516, ritiene che «Paul demande aux Corinthiens de le juger sur son extérieur de faiblesse qui est comme un "sacrement" de la force salvifique divine à l'avantage des croyants».

[808] J.C. WOLF, *Curae*, 688-689, riporta una parafrasi di 2Cor 13,9 da parte di Schwarzius: «*Gaudemus nos, si nulla nobis occasio sit Apostolica auctoritate utendi, et per miraculum aliquod animadversionis potestatem declarandi: ac vos per virtutem Spiritus divini, per fidem intemeratam et vitae sanctitatem nostrae potestati et animadvertendi facultati locum nullum relinquatis*». Da parte sua Wolf commenta: «Sic ait apud Latinos interdum *imbecillitatem* poni pro *fuga offendendi quempiam*, et pro *usu parco vel potius nullo potestatis suae*. Ita CICERO I. epist. IV. *Ego tibi a vi, hac praesertim imbecillitate magistratuum, praestare nihil possum*, i.e. tibi polliceri non possum, vim nullam fore, quam magistratus potestate sua non utantur, nec auctoritatem interponant suam».

Nelle implicazioni di ἡμεῖς ἀσθενῶμεν non manca una consapevolezza del dovere ancora sostenere persecuzioni[809] dello stesso genere[810] di quelle subite da Cristo[811].

3. Forti se credenti

Anche il congiuntivo ὑμεῖς δὲ δυνατοὶ ἦτε indica ora quanto presunta sia una vera δύναμις nei credenti di Corinto. Qui Paolo non afferma come altrove che i corinzi sono forti (1Cor 4,10: ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί). Non è facile stabilire con precisione dal contesto in che senso essi debbano diventare quel che finora hanno creduto di essere, e questa volta non ἰσχυροί ma δυνατοί, «capaci di fare» qualcosa d'importante.

In 2Cor 13,9, nella seconda parte del versetto, Paolo dice di pregare per la «perfezione» (τὴν ὑμῶν κατάρτισιν) dei suoi interlocutori e lettori. S'aspetta una κατάρτισις: un aggiustamento o adattamento, nel senso d'una normalizzazione morale[812] della chiesa. Il termine indica l'«adeguatezza», o una «piena qualificazione», o una «maturità»[813] acquisita attraverso l'esercizio del bene, la disciplina o l'istruzione. Contestualmente la κατάρτισις fa ricordare qui il superamento della «prova» di verità a cui essi avrebbero di fatto sottoposto Paolo (2Cor 13,3: δοκιμὴν ζητεῖτε): se Cristo parla in lui. È sempre Cristo il termine di confronto, e a Cristo egli ora sottopone la chiesa di Corinto prima di visitarla. Chiede se Cristo è presente tra loro (2Cor 13,5: ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν;). La κατάρτισις ha nel contesto anche una connotazione morale. Paolo che la suggerisce s'aspetta infatti un comportamento ispirato al «bello» (13,7: ἀλλ' ἵνα ὑμεῖς τὸ καλὸν ποιῆτε, «ma perché voi facciate il bene»[814]) e al vero (2Cor 13,8: «per la verità»). Più in profondità è però alla

[809] Fin dall'inizio della sua missione Paolo è cosciente di questa debolezza inerente al suo ministero: cf. At 9,15-16.

[810] P. ANDRIESSEN, «L'impuissance», 468.

[811] At 9,15-16.

[812] Questo sostantivo, contrariamente al verbo, non si trova altrove nel NT né nella LXX. Suggerisce l'idea d'una restaurazione di qualcosa andata storta, quindi: messa in ordine, adattamento, riparazione di danni, riportare in buono stato, perfezionamento, secondo A. BARNES, *Second*, 273. La κατάρτισις è lo scopo di 2Cor 10-13 se non di tutta la lettera, per C.K. BARRETT, *The Second*, 340.

[813] ANLEX, 02811.

[814] P. ROSSANO, «Lettere», 417.

«fede» (2Cor 13,5: «Esaminate voi stessi se siete nella fede») in Cristo crocifisso e risorto che egli punta.

Con ὑμεῖς δὲ δυνατοί Paolo suggerisce al suo pubblico di confrontarsi con lui stesso e con Cristo. La loro forza è autentica se è simile a quella di Paolo e a quella di Cristo. L'esempio di Paolo è Cristo, che, morto in croce per debolezza, è reso potente da Dio. L'apostolo s'attende che si diventi perfetti percorrendo tutto il cammino: prima deboli per essere trasformati in forti come Cristo risorto. Ciò sarà possibile solo per la fede nel vangelo.

In sostanza, con 2Cor 13,9 Paolo non s'aspetta di trovare credenti già forti per una «scienza» che liberi la loro coscienza nel conflitto con i deboli. Come si evince dal contesto immediato i corinzi diventeranno «potenti» se saranno «capaci» di vivere di «fede» nel vangelo[815], se non peccheranno[816], se saranno forti contro il male e faranno il bene[817], se si radicheranno nella verità dopo aver mutato il modo di pensare alla luce dell'intero *kerygma* della pasqua. Se forti di vera fede[818] in Cristo, essi non dovranno temere l'apostolo che non è contro di loro ma per loro.

Un motivo di gioia per Paolo è la speranza che essi non falliscano l'esame sulla loro fede in Cristo (2Cor 13,5: ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς δοκιμάζετε).

Sintesi

Tutto 2Cor 13,9 è diretto ai credenti con un tono meno polemico e più conciliante, per aiutarli a risolvere il problema di chi abbia autorità nella chiesa, se Paolo o i superapostoli – e se veramente Cristo parli in Paolo.

Qui la coppia «debole:forte» è alla sua ultima occorrenza in 2Cor 10-13; dipende però ancora dalla denuncia, insieme di debolezza e di forza, formulata contro di lui in 2Cor 10,10.

[815] A. BARNES, *Second*, 273.

[816] Erasmo, in J. FLESHER, *Critica*, 3277: «potentes sunt qui non peccant».

[817] C.K. BARRETT, *The Second*, 340, nella traduzione di 2Cor 13,9: «morally strong (to do no evil thing, and to do what is good). This is the meaning of the next clause: *this is what we pray for, your restoration*». J. ZMIJEWSKI, «Δυναμόω», 870: «Das «Starksein» meint, wie der Kontext anzeigt, hier konkret das Starksein im Guten (vgl. τὸ καλὸν ποιῆτε V. 7)».

[818] J. MURPHY-O'CONNOR, «The Second», 829, commenta 2Cor 13,9: «Paul does not mind them thinking of him as weak (contrast 1Cor 4:10), as long as they are strong in faith (v. 5)».

Non c'è più ironia in Paolo, ma un chiaro desiderio di riconciliazione con i forti se ora li invita a diventare quello che "già" credono di essere. Da parte sua, egli si rallegra scrivendo di poter passare per debole, sempre ispirandosi alla debolezza di Cristo crocifisso.

L'espressione in congiuntivo (ὅταν ἡμεῖς ἀσθενῶμεν) relativizza[819] ancora la debolezza dell'apostolo. Nella realtà è lui il vero forte della comunità, e non i «forti», e meno ancora coloro che si considerano superapostoli. Nell'eventualità che non si percepisca il suo desiderio benevolo di abbassarsi come Cristo per innalzare i credenti, Paolo sarà nella necessità di usare ogni mezzo e arma per sottomettere a Cristo la chiesa di Corinto.

Il servizio del vangelo comporta da una parte l'adeguamento del ministro a Cristo crocifisso e dall'altra l'autorevolezza di Cristo risorto. La debolezza di un apostolo ha senso finché serve ad altri per diventare saldi nella verità, che è di Cristo che parla a Paolo, e in Paolo che ha annunciato Cristo, morto per debolezza e ora vivo e potente per la potenza di Dio.

I corinzi saranno realmente forti, nella fede e nella verità, semplicemente se crederanno in questo vangelo e non in un altro.

RISULTATI

In 2Cor 10-13 Paolo ha utilizzato sette volte, in assoluto più frequentemente che altrove nel *Corpus Paulinum*, la coppia che è oggetto diretto del nostro studio.

Una volta, in 2Cor 10,10, per riferire di un'accusa che gli viene mossa: *forti* sono le sue lettere ma *debole* è la sua persona.

In 2Cor 12,9 la coppia ricorre due volte: la prima, come parola del Signore – la *potenza* (del Signore) si completa manifestandosi per quello che è nella *debolezza* (di Paolo); la seconda, come riflessione sul rapporto di Paolo con il Signore che gli ha parlato: l'apostolo si vanta funzionalmente delle sue *debolezze* affinché la *potenza* di Cristo cali su di lui come tenda e lo avvolga tutto.

[819] Grotius in J. FLESHER, *Critica*, 3281, parla di debolezza apparente in 2Cor 13,9: «Appareamus velut infirmi, non edentes illa quae diximus potentiae in nobis Divinae documenta». Anche se distante, egli è capace di agire con la δύναμις del Signore e punire: cf. 1Cor 5,4.

In 2Cor 13,3, in risposta a chi cerca prove che Cristo davvero parli in lui, Paolo usa «debole:forte» per dire che Cristo non *è* più *debole* ma *è* solo *potente*, «in mezzo a voi».

In 2Cor 13,4 la coppia è utilizzata altre due volte: la prima per affermare che Cristo fu crocifisso per *debolezza*, ma ora è vivo per *potenza di Dio*; la seconda parlando di «noi» che *siamo* o *diventiamo deboli* «in lui» per vivere in futuro «con lui» per *potenza* di Dio «verso di voi».

L'ultima occorrenza è in 2Cor 13,9, in cui Paolo scrive di rallegrarsi insieme a quanti sono come lui, di *diventare* o passare per *deboli* a condizione che *siano* i credenti della chiesa di Corinto i *potenti* o *forti* nella verità.

Dall'esame di queste occorrenze sono venute alla luce diverse scoperte circa un difficile rapporto intercorso tra Paolo e la chiesa corinzia.

In 2Cor 10,10, alla sua prima occorrenza nella *2Corinti*, la coppia «debole:forte» costituiva una duplice accusa: di scrivere lettere forti e pesanti da assente, e da presente nella chiesa d'essere invece debole, nel senso d'indeciso, arrendevole, timido quanto inconsistente nel suo linguaggio d'apostolo. In sostanza, Paolo è stato accusato di incoerenza nella comunicazione del vangelo o per aver insistito, anche per iscritto, soltanto o in modo preponderante su una parte di esso, quella debole che consiste nella parola della croce, lasciando spazio non sufficiente a quella risurrezione che avrebbe dovuto relativizzare se non annullare il passato storico.

Questa, che è una delle tante accuse mosse a Paolo, presuppone la presenza di «ebrei» e «superapostoli» nella chiesa debole di Corinto. Costoro, partendo evidentemente da posizioni di forza in sua assenza, lo squalificano come comunicatore messianico o come «apostolo di Gesù Cristo» – titolo questo che Paolo ritiene di possedere per averne tutti i «segni».

Contro un'imputazione così grave, e che in discussione mette non solo l'identità di apostolo ma la sua predicazione in nome di qualche «altro» vangelo, Paolo usa ironia e sarcasmo. Si difende con una lunga parodia di sé, acconsentendo al duplice ruolo in cui è stato collocato dai suoi rivali: di stolto o deficiente nel parlare e di debole, indeciso o rivolto al passato, per predicare come attuale una parola della croce, come se Cristo non fosse già risorto da tempo. Con sarcasmo egli lascia ai superapostoli il ruolo di forti, ma nel più vero significato di arroganti, di dominatori e sfruttatori, ben

sopportati da una chiesa che sta diventando debole e stolta solo in quanto si va allontanando dal vangelo.

Paolo però non è solo apologetico, ironico o sarcastico. Non sta solo difendendo sé stesso come apostolo per tutelare la sostanza del suo vangelo. Fa di più: passando ad una dura denuncia smaschera i suoi avversari, "superapostoli", che però, in chiaro, egli considera solo "pseudapostoli", maneggiatori fraudolenti camuffati da angeli di luce (o da apostoli) di Cristo.

Approfondendo le varie occorrenze concentrate in 2Cor 10-13, ma assenti in 2Cor 1-9, si è potuto appurare come l'origine della coppia vada ricercata proprio in questi nuovi avversari, arrivati a Corinto in assenza di Paolo. Usata la prima volta da loro, essa è stata gradualmente mutata, sia nella forma che nei contenuti.

Nella coppia «debole:forte» i due poli, in tensione tra loro, di per sé si eliderebbero, come è naturale che debolezza sia assenza di forza, o caducità, o incapacità, o mancanza di energia o di potere o, nel caso più specifico, mancanza di apostolicità per l'assenza in Paolo di riferimenti evidenti alla potenza della risurrezione di Cristo; come è anche naturale che la croce per Cristo indichi sconfitta, impotenza dinanzi ad avversari religiosamente e militarmente forti, una condanna da parte del potere vigente, la morte, insomma, e non certo vittoria né vita. In questo senso conflittuale qualche seguace di un messianismo inautentico e superapostolico deve avere inteso lanciare la coppia contro Paolo.

L'apostolo però non considera più «debole:forte» un'antitesi. Progressivamente egli è andato modificando l'accusa in un'ammissione esplicita di debolezza, ma insieme superando il conflitto in una sintesi nuova, nella sua stessa persona, perché già presente nel vangelo e nella persona del Cristo. L'ha fatto unificando i due poli: storicamente è la morte di croce di Cristo *per debolezza* dinanzi al potere di uomini che resta la regola per la vita della chiesa nel mondo presente; perché da questa assimilazione a Cristo crocifisso dipende il futuro polo della vita nuova, *per* sola *potenza di Dio*. Questo rapporto di nuova alleanza tra *debolezza* dell'uomo e *potenza di Dio* è ora indissolubile «in» e «con» l'unico Cristo, crocifisso e risorto. Attualmente Cristo è riconoscibile come Signore della gloria solo grazie alla fede nella parola della croce, che lo descrive nel mondo come un messia crocifisso. Paolo crede in una trasformazione radicale già in atto nella chiesa: dall'essere deboli e mortali, al risorgere vivi e forti come e «con lui», che non è più debole ma po-

tente come Dio. Ciò può accadere a patto che ci si faccia volontariamente deboli come e «in lui», il Cristo crocifisso.

In sostanza, «debole:forte» in 2Cor 10-13 diventa la proclamazione a credenti e battezzati in Cristo, ma ancora immaturi o deboli nella loro fede, di un esodo pasquale dalla morte alla vita, come essenziale per un vangelo completo: a condizione che si muoia da uomini come è stato per Cristo crocifisso, si arriverà a risorgere e vivere con lui e come lui per la potenza di Dio, che si manifesta raggiungendo il suo scopo ultimo nella risurrezione dei morti, nel rendere uomini deboli e mortali partecipi della sua stessa vita.

Capitolo quinto

«FORTI:DEBOLI» IN *ROMANI*

Anche in *Romani* i credenti nel vangelo[1] sono distinti in due categorie: forti[2] che disprezzano i deboli e deboli che giudicano i forti (Rm 14,2).

L'intera comunità, ma soprattutto questa lettera, appare attraversata da una tensione[3]. Chi sono e che origine hanno i forti e i deboli? In che rapporto gli uni e gli altri stanno tra loro e con Paolo? Che cosa Paolo scrive loro di speciale per aiutarli a superare il conflitto? Si tratta di un vero conflitto? Con quale autorità egli si presenta come arbitro tra forti e deboli?

Sono questi solo alcuni interrogativi ai quali si tenterà di rispondere affrontando l'esame di δυνατός:ἀδύνατος in Rm 15,1. Altre questioni riguarderanno i destinatari della lettera: chi sono davvero se Paolo si rivolge ai suoi interlocutori con l'espressione ἡμεῖς οἱ δυνατοί «noi i forti»?

Per stabilire l'identità dei forti e dei deboli ci sarà utile iniziare l'esame del vocabolario che nella lettera li descrive o almeno accenna alla loro presenza. Seguirà l'esame di Rm 14-15, i due capitoli che costituiscono il contesto spazialmente più prossimo alla coppia[4].

[1] *Romani* è indirizzata non a giudei né a greci ma, secondo J.A. FITZMYER, *Romani*, 55 e 57, «ai cristiani di Roma, che era la capitale dell'impero romano al tempo della composizione del documento».

[2] La difficoltà di stabilire con certezza al vocabolario di chi questo termine e l'altro, ad esso contrapposto, deboli, appartengono, se a Paolo, o a chi ha informato Paolo della situazione della comunità di Roma, o se ai forti stessi, giustifica l'uso delle virgolette. Anche per J.A. FITZMYER, *Romani*, 812-813, è difficile dire se questa terminologia sia paolina o se Paolo sia stato informato che essa era già in uso nella comunità cristiana di Roma. Ancora secondo Fitzmyer, nulla documenta che i deboli fossero organizzati formalmente in comunità o associazioni, anche se è possibile l'esistenza di gruppi che simpatizzavano tra loro e si sostenevano a vicenda. Invece per F. WATSON, «The Two», 206, Paolo avrebbe in mente due comunità separate da reciproca ostilità e sospetti relativamente alla questione della legge.

[3] R.L. OMANSON, «The "Weak"» 106-114, che si interessa dei «forti:deboli» di Rm 15,1, considera il contesto di Rm 14-15, «target of the whole epistle»: *Ibid.*, 107; P. MINEAR, *The Obedience*, 33.

[4] Secondo F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 9, in Rm 14-15 l'argomento trattato da Paolo è talmente nuovo in rapporto al resto dell'epistola, soprattuto se lo si considera come una questione pratica, che qualsiasi generalizzazione a partire da questi capitoli è imprudente.

I risultati saranno succintamente ordinati in un triplice profilo, volto a chiarire l'espressione «noi i forti», quella di «deboli», che direttamente ne deriva, e le relazioni che intercorrono tra loro. Una conclusione generale servirà a proiettare oltre la chiesa (o le chiese?) di Roma la parola che Paolo, in qualità di apostolo dei gentili e a servizio del vangelo[5], rivolge a forti e a deboli, tra loro diversi ma fratelli.

1. Problemi storico-letterari

Di questioni importanti per la coppia «forti:deboli» in *Romani* se ne pongono almeno tre e riguardano:

(a) Rm 4,19-21, un testo riferito ad Abramo, debole nel corpo ma forte nella fede;

(b) l'espressione «noi i forti» di Rm 15,1;

(c) la somiglianza tra Rm 14-15 e 1Cor 8-10[6].

I tre problemi sono agglutinati tra loro da un quarto, relativo a chi siano i destinatari della lettera, e da un quinto, che riguarda lo stile utilizzato da Paolo nel redigerla. La coppia «debole:forte»[7], che in Rm 15,1 si concretizza negli aggettivi ἀδύνατος-δυνατός[8], al

[5] La parola «vangelo» si trova 60 volte in Paolo e 16 volte altrove; il verbo «evangelizzare» (predicare il vangelo) si trova 20 volte in Paolo e 33 altrove, cf. F. Prat, *La Teologia*, II, 386, n. 1. «Quando san Paolo parla del suo vangelo o che intenda "il vangelo predicato da lui" oppure la sua "predicazione del vangelo", la differenza è minima per il senso, e la questione non ha quasi importanza se non sotto l'aspetto filologico» (p. 387s, n. 2).

[6] J. Dupont, «Appel», 357-366, ha messo in evidenza come Paolo cercasse vie per superare il conflitto a partire dall'esperienza descritta in 1Cor 8-10 di cui Rm 14-15 sarebbe una *retractatio* (p. 365), che significa: «correzione, rettifica, ripetizione di una parola con senso diverso». In Romani, Dupont individua quattro principi: (a) i servitori sono giudicati solo dal loro Signore; (b) la morte di Cristo per il fratello debole; (c) l'esempio di Cristo che non ha cercato il proprio interesse, (d) ma ha accolto sia gentili che giudei (p. 359-365). Sarebbero queste tracce, tutte cristologiche, la proposta articolata per la soluzione del conflitto nella glorificazione finale di Dio in una unità ricostituita dalla carità (p. 366).

[7] Con una coppia simile a questa, ma con i termini cambiati, Isocrate, *Ad Demonicum* 7: chi coltiva la virtù «rende possibili cose ad altri impossibili»; Andocide, *De pace* 28.

[8] La coppia letteraria «forti:deboli», simile per le parole usate (ἀδύνατος-δυνατός) anche se non per il loro ordine di comparsa, sarà anche in Mc 10:27: ἐμβλέψας αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγει, Παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ' οὐ παρὰ θεῷ· πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ. In totale, delle 8 parole che Paolo usa per «debole:forte» Marco ne registra solo 6: 21 volte, in 19 versetti, sotto 12 forme diverse. In particolare, l'idea di debolezza è espressa solo da 3 occorrenze: di ἀδύνατος (1 volta), ἀσθενέω (1), ἀσθενής (1). Di più è espressa la forza: sotto quattro forme grammaticali diverse,

plurale e in posizione inversa[9], «forti:deboli», è certamente una figura letteraria, e segnala l'esistenza d'uno stile particolarmente atto a esprimere un conflitto in corso e insieme la maniera per superarlo.

La distinzione in forti e deboli dei credenti in Cristo viventi a Roma non deve essere apparsa pacifica a Paolo, che tratta in lungo e in largo l'argomento anche se mai in questo contesto, diversamente da come abbia fatto più volte in *1Corinti* (1Cor 1,10; 11,18; 12,25), egli usa la parola σχίσμα, «divisione». Come poi Paolo abbia conosciuto la difficile situazione dei credenti di Roma resta difficoltoso appurarlo, ma si può ipotizzare che egli abbia ricevuto informazioni da qualcuno, forse anche tra coloro che saluta[10] in Rm 16[11]. Tra essi ci sono Aquila e Prisca (o Pri-

δύναμις non ricorre meno di 10 volte; sotto due forme δύνατος ricorre 5 volte; ἰσχυρός sotto tre forme ricorre 3 volte. La coppia di Marco è simile anche in Mt 19,26: ἐμβλέψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῷ πάντα δυνατά. In totale, questo evangelista, delle 8 parole in cui compare «debole:forte» nel *Corpus Paulinum* ne usa solo 7 per un totale di 27 volte (su 278 del NT) in 25 versetti diversi (su 246 versetti del NT) sotto 18 forme grammaticali diverse. In particolare, Matteo usa ἰσχυρός 4 volte in 3 versetti diversi; δύναμις, 12 volte in 12 versetti diversi; ἀσθένεια, 1 volta; ἀσθενέω, 3 volte; ἀδυνατέω, 1 volta; anche ἀδύνατος 1 volta, mentre δυνατός è usato 3 volte; ἀσθενής, 3 volte. Di Mc 10,27 e Mt 19,26 è parallelo Lc 18,27: ὁ δὲ εἶπεν, Τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ ἐστιν. In *Luca*, delle 8 parole di «debole:forte» di Paolo ne sono registrate 6, per un totale di 31 volte in 30 versetti, sotto 17 forme diverse. In particolare: ἀδύνατος, 1 volta; ἀσθένεια, 5; ἀσθενής, 2; δύναμις, 15; δυνατός, 4; ἰσχυρός, 4. Anche in Lc, che manca di ἀσθενέω e di δυνατέω, la forza è più presente della debolezza, come negli altri due sinottici.

[9] La coppia con i termini disposti nello stesso ordine di Rm 15,1, ricorre in FILONE, *De specialibus legibus* I, 283, riga 1, ma con un altro significato, richiamando Filone che quanto all'uomo è impossibile, a Dio è possibile: ᾧ [a Dio] δυνατὰ τὰ παρ'ἡμῖν ἀδύνατα. La potenza è di Dio ma è a disposizione dell'uomo quando è debole.

[10] Le persone salutate o che salutano sono 24 e i nomi sono latini (dieci), greci (diciotto) ed ebraici (forse due); J.A. FITZMYER, *Romani*, 69. In 16,1 è citata Febe, «sorella» e «diacono» (sic!) della chiesa di Cencre, porto occidentale di Corinto (At 18,18). In Rm 16,5-15 Paolo cita tutta una serie di credenti in Cristo diversi tra loro per origine e condizione sociale. Probabilmente di origine greca erano Apelle, Epeneto forse uno dei primi convertiti dell'Asia, Narciso, Trifena e Trifosa. Di origine latina erano Giulia, Rufo, che forse è il figlio di Simone di Cirene (Mc 15,21) e Urbano. Altri ancora, nonostante i nomi latinizzati o grecizzati, potevano essere ebrei di Roma: Andronico e Giunia, forse una coppia, Aquila e Prisca (altra coppia), Aristobulo, Maria. Alcuni sembra siano stati personaggi altolocati, come Aristobulo, che può essere stato della famiglia di Erode, altri invece erano schiavi o liberti (Ampliato, Asincrito, Erma, Erodione, Nereo, Olimpas, Patroba, Perside, Filologo, Flegonte, Stachi). La grafia dei nomi e l'informazione di questa nota sono state elaborate in base alla traduzione italiana della CEI del *NTGI* 438s — e alle note alla versione italiana della *TOB*.

[11] Resta però discutibile il legame di Rm 16 con Rm 15, che al v. 32 sembra già concludere la lettera. Se si suppone che Rm 16 sia parte integrante della lettera originaria, risulta evidente che Paolo era in stretta relazione con alcuni membri delle chiese romane e poteva conoscere la loro natura e la loro situazione, secondo J.D.G. DUNN, «Romani», 1358.

scilla)[12], menzionati in Rm 16,3 ma già anche in 1Cor 16,19 e soprattutto in At 18 (v. 2, 18, 26) come stretti e intelligenti collaboratori. L'identità dei forti e dei deboli è quindi da cercare in qualche descrizione fatta a Paolo da amici che l'hanno influenzato e ne hanno orientato l'argomentazione, soprattutto in Rm 14-15 ma forse già prima, in Rm 4, dove l'apostolo presenta Abramo come un forte e non un debole nella fede.

1.1. La coppia in Rm 4,19-21

In Rm 4,1-21 Paolo, nel soffermarsi sulla figura di Abramo, anticipa δυνατός:ἀδύνατος di Rm 15,1. A chi è indirizzato questo capitolo interamente dedicato al «padre di tutti coloro che credono» (Rm 4,11), «padre dei circoncisi» (Rm 4,12), «padre di noi tutti» (Rm 4,16)? È rivolto esclusivamente a credenti di ceppo giudaico[13], dal quale proviene Cristo (Rm 9,5) e Paolo (Rm 9,3)?

[12] J.D.G. DUNN, *Theology*, 683, crede che l'espulsione dei giudei da Roma, secondo l'accenno di Svetonio nello scrivere (attorno al 120 d.C.) la vita dell'imperatore Claudio, abbia provocato un cambio fondamentale nella composizione della comunità cristiana di Roma: la dirigenza prima giudaica sarebbe diventata gentile e così la maggioranza dei credenti rimasti perché non espulsi. Anche F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 8-9, accenna ad un rientro difficile a Roma dei cristiani di origine giudaica espulsi. Un ragionamento del genere serve a dimostrare che i deboli di Roma sono giudeo-cristiani e i forti sarebbero etnico-cristiani, non espulsi, nel frattempo anzi cresciuti di numero. Questa ipotesi però non convince perché la prova del testo di Svetonio, che scrive molto tempo dopo i fatti, non è chiara. Scrive letteralmente, riferendo dell'imperatore Claudio: «Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit» (*Claudii vita* 25,4). Da questa informazione, tardiva (Svetonio era nato attorno al 69 d.C. e morto attorno al 140), non si deduce necessariamente che i giudeo cristiani, o anche solo la maggioranza di loro, siano stati effettivamente espulsi da Roma come Aquila e Priscilla. Resta inoltre da accertare chi è davvero *Chrestos*, «utile», un nome greco comune a Roma, sia per liberi che per schiavi, cf. J.A. FITZMYER, *Romani*, 62. FLAVIO GIUSEPPE, *Antiquitates Judaicae* 18.3.5 racconta che già un imperatore, nell'anno 19 d.C., «ordinò a tutta la comunità giudaica di lasciare Roma, e come i consoli arruolarono quattromila di questi giudei per il servizio militare, e li inviarono nell'isola della Sardegna». Si veda anche DIONE CASSIO (155-235 d.C.), *Historia romana* 57.18.5a; in 37.171 Dione riferisce, esagerando, che «questi tipi [gli ebrei] sono ancora più numerosi dei romani», e che «per quanto siano spesso sottomessi a forme di repressione, sono aumentati enormemente»; cf. TACITO (55 circa - 120 circa d.C.) *Annales* 2.85.4 e SVETONIO, *Tiberii vita* 36. Nessuna espulsione di ebrei ebbe come conseguenza una grande diminuzione della loro presenza nella capitale (FLAVIO GIUSEPPE, *Antiquitates Judaicae* 18,6.6). Sulla presenza di ebrei a Roma, delle origini della grande comunità e delle loro 13 sinagoghe discute con documentazione antica e moderna J.A. FITZMYER, *Romani*, 57-59.

[13] Se erano molti gli ebrei convertiti al cristianesimo nella festa di pentecoste (At 2,10), può ben darsi che la comunità cristiana di Roma sia nata già a Gerusalemme e poi tra i «proseliti» di Roma (At 2,11). La *Romani* è il più antico documento che attesta l'origine della comunità cristiana di Roma, secondo J.A. FITZMYER, *Romani*, 60. L'AMBROSIASTER afferma: «È evidente dunque che c'erano ebrei che vivevano a Roma... al tempo degli apostoli. Alcuni di questi ebrei, che

L'incognita dei veri destinatari si inserisce su un'altra: le finalità della lettera. È probabile che «le chiese domestiche»[14] menzionate in Rm 16,5.10-11.14-15 fossero influenzate soprattutto dalla comunità giudaica[15], ma al loro interno tutte tentavano di chiarire quali relazioni che i credenti in Cristo provenienti dal paganesimo potessero avere con Dio[16], specialmente per quanto riguardava la pratica della legge[17] giudaica (Rm 14,2.5.6.21).

In Rm 4,9-12 Paolo mostra come Abramo sia il padre sia dei giudei (circoncisi) che dei pagani (incirconcisi)[18], e nel passo seguente,

erano giunti alla fede [in Cristo], trasmisero ai romani [la tradizione] secondo cui essi dovevano riconoscere il Cristo e osservare la legge... Non si dovrebbero nutrire sentimenti di astio verso i romani, ma anzi esaltare la loro fede, poiché essi, senza vedere segni e miracoli e pur essendo privi della presenza di apostoli giunsero ad abbracciare la fede, anche se secondo il rito giudaico [l'espressione «*ritu licet iudaico*» è solo nel cod. K]», *In epistulam ad Romanos*, prol. 2; CSEL 81, 1.5-6; J.A. FITZMYER, *Romani*, 62. Ancora J.A. FITZMYER, *Romani*, 64, riporta le ragioni di studiosi che sostengono che destinatari di *Romani* siano *principalmente* cristiani d'origine giudaica: (a) Rm 1-11 si presenta come un dibattito con una comunità giudaica; (b) in Rm 2,17-3,8, Paolo argomenta con un interlocutore (immaginario) ebreo; (c) in Rm 3,27-31, Paolo si difende da obiezioni che solo altri ebrei potrebbero muovergli; (d) in Rm 4,1 Abramo è detto «nostro progenitore secondo la carne»; (e) in Rm 9-11, Paolo difende il ruolo d'Israele nella storia della salvezza; (f) alcuni versetti isolati come Rm 6,16; 8,15; 9,1-5; 10,1-2 e 15,26 suppongono cristiani di origine ebraica.

[14] N.L. CALVERT, «Abramo», 9, suggerisce che molti nomi citati in Rm 16 sono capi o responsabili di diverse chiese domestiche sparse nella città, avendo offerto le loro case per le riunioni. J.A. FITZMYER, *Romani*, 59, sostiene che a Roma esistevano già 13 diverse sinagoghe ed erano bene organizzate, con un «consiglio di anziani», un capo di questo consiglio, degli «arconti», amministratori e «sacerdoti».

[15] J.D.G. DUNN, *Romans*, xlvi, xlvii. Non si conosce quando gli ebrei giunsero a Roma la prima volta. Secondo 1Mac 8,17-22, attorno al 160 a.C. a Roma giunse un'ambasceria per «stabilire un'alleanza e firmare la pace» con i romani. Ottenne un accordo con il senato romano che riconobbe la «nazione dei giudei» (1Mac 8,25; 2Mac 11,37). Il riferimento più antico ad ebrei in Roma, fatto da uno scrittore romano, sembra associato con il *praeceptor peregrinus* romano Gneo Cornelio Ispalo, il quale, nel 139 a.C. «costrinse i giudei che cercavano di contaminare le usanze romane con il culto di Giove Sabazio, a tornarsene a casa loro», secondo VALERIO MASSIMO, *Factorum et dictorum memorabilia memorabilium libri*, 1.3.3; cf. J.A. FITZMYER, *Romani*, 57. Nel 59 a.C., Cicerone, per difendere il suo cliente Lucio Valerio Flacco (la cui amministrazione dell'Asia minore nel 62-61 a.C. era stata contrassegnata da dissolutezza), fece ricorso a pregiudizi antigiudaici: «Sai bene quanto sia grande il gruppo, quanti siano legati tra loro, quanto siano influenti nelle assemblee politiche... poiché numerosi sono coloro che li sobillano contro di me e contro ogni cittadino per bene»: CICERONE, *Oratio pro Flacco* 26.66-67; cf. FITZMYER J.A. *Romani*, 58.

[16] A.J.M. WEDDERBURN, *The Reasons*, 33-34.

[17] Occorre far notare che Paolo usa il termine νόμος, «legge» con diverse accezioni: (a) «norma», (b) in senso analogico o figurato come «principio motore», (c) per indicare l'AT o parte di esso; (d) «legge mosaica»; J.A. FITZMYER, *Romani*, 178, porta esempi puntuali per ogni caso.

[18] J.A. FITZMYER, *Romani*, 44, suppone che Paolo, il quale si definisce «apostolo dei pagani» (Rm 11,13) e interpella i destinatari come «pagani» (Rm 1,13), indirizzi la lettera soprattutto ai pagani. In Rm 9,3-4; 10,1-2 e 11,23.28.31, però parla chiaramente del «suo popolo», i giudei. In Rm 6,17-22 ricorda trascorsi di peccatori. L'affermazione, «prima il giudeo, ma anche il greco» in Rm 1,16 e 2,9 mostra che pensa ad una comunità mista.

Rm 4,13-17, si occupa della promessa fatta da Dio ad Abramo e alla sua discendenza, affermando che questa non è arrivata ad Abramo in virtù della «giustizia che viene dalla legge», ma in forza della «giustizia che viene dalla fede» (Rm 4,13) e che non si realizzerà senza la potenza di Dio[19].

Quello che Abramo doveva ereditare non era solo la terra della promessa, ma il mondo (Rm 4,13). Paolo perciò rifiuta l'idea che per essere eredi della promessa fatta ad Abramo si debba essere giudei e obbedire alla legge mosaica[20]. La promessa deve essere solo secondo la fede.

Il caso di Abramo è considerato da Paolo soprattutto da un punto di vista teologico, e non storico[21]. All'apostolo interessa mettere in luce in che cosa consista la fede, e non chi sia stato storicamente Abramo. La sua fede deve essere stata «grazia», in modo che ora possa essere garantita non solo ad Israele, ma anche a tutti coloro che da Abramo «padre di molte nazioni» (Rm 4,17-18) discendono. La promessa è dunque riservata non solo a quei credenti che si ritengono già popolo di Dio per la loro obbedienza alla legge, ma anche a quei fratelli, «noi tutti», che partecipano della fede di Abramo pur non essendo giudei di origine (Rm 4,16).

La fede di Abramo è descritta da due affermazioni essenziali che riguardano la potenza di Dio: (a) Abramo credeva in Dio che è potente al punto da chiamare all'esistenza le cose che ancora non esistono e di dare la vita ai morti; (b) Abramo era fermamente persuaso che Dio è potente anche per realizzare quanto ha promesso (Rm 4,21).

Paolo descrive questa fede di Abramo nella potenza di Dio (Rm 4,20) a partire da una situazione di estrema debolezza, l'incapacità fisica del patriarca di aver figli dalla propria sposa. La fede è la vera forza di reazione di Abramo a tale impotenza[22], che l'ha obbligato a non attendere da altri se non da Dio l'adempimento della promessa. Questa fede sarà accreditata come giustizia (Rm 4,22-24) a tutti quelli che credono in Dio, il potente che ha risuscitato Gesù Cristo dai morti (Rm 4,17.24). La fede dei romani che condividono la fede

[19] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 73, che qui cita a sostegno Rm 4,17.

[20] Il conflitto tra deboli e forti deriva dalla difficile convivenza tra cristiani di origine diversa, secondo J.A. FITZMYER, *Romani*, 115-116.

[21] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 73.

[22] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 73: Abramo, invece di scoraggiarsi per la sua situazione d'impotenza ha saputo trovare «une force nouvelle parce qu'elle l'obligeait à n'attendre que de Dieu seul la réalisation de sa promesse».

di Abramo è ora nel Dio unico e creatore, potente, che ha risuscitato Gesù Cristo in modo che giudei e romani possano essere giustificati. Anche i deboli, peccatori «disperati»[23] dinanzi alla morte, saranno salvati tramite l'iniziativa che è stata presa da Dio con la proclamazione del vangelo (Rm 1,16); è questo che dà a tutti i credenti la speranza di partecipare alla vita di Cristo risorto (Rm 5,1-11).

In breve tutto Rm 4 è un'istruzione sulla fede nel «vangelo»[24] condotta sulla scorta di un esempio tratto dall'AT, il modello Abramo, un vecchio che non dubita ma crede fermamente alla «promessa»[25] di Dio e nella potenza di Dio per realizzarla. Abramo[26] crede nella grazia. In quanto Paolo lo presenta come il padre di molti popoli e forte nella fede già suggerisce che forti nella fede non siano necessariamente o esclusivamente quelli che appartengono al giudaismo[27]. Sarà la fede stessa nel vangelo[28] il criterio per distinguere il debole dal forte.

1.2. «Noi i forti»

Con l'espressione «noi i forti» in Rm 15,1 Paolo vuole forse intendere: «noi credenti in Cristo d'origine giudaica», essendo anch'egli in tutto e per tutto un israelita confesso (Rm 9,3; 11,1)? Con il «noi», forti sono dichiarati solo i suoi amici o compagni giudeocristiani[29] come Aquila e Priscilla, o anche altri menzionati in Rm 16,1-15[30]? O altri ancora? In altre parole, c'è oppure no un'identi-

[23] J.A. FITZMYER, *Romani*, 469. La vita della risurrezione è invece all'insegna della δύναμις.

[24] «Nella lettera ai Romani abbiamo la dimostrazione esegetica del fatto che la predicazione di Paolo affronta alla maniera giusta sia il giudaismo che il paganesimo: con la verità del vangelo», testo di O. MICHEL, *Römer*, 31; J.A. FITZMYER, *Romani*, 114.

[25] Il vangelo che Paolo proclama è il più vero oggetto o realizzazione della «promessa» (Rm 1,2) per J.A. FITZMYER, *Romani*, 150-151.

[26] La vicenda di Abramo in Rm 4, serve per illustrare il tema della giustificazione per grazia tramite la fede, come Paolo ha spiegato più teoricamente in Rm 3,21-23, secondo J.A. FITZMYER, *Romani*, 151.

[27] N.L. CALVERT, «Abramo», 10-12.

[28] Considerando che l'argomento principale di *Romani* è la giustificazione per la fede in Cristo senza che sia più necessario osservare la legge mosaica, e che Paolo cita con abbondanza l'AT, sembra che la comunità di Roma fosse in maggioranza di origine ebraica, secondo J.A. FITZMYER, *Romani*, 64, 115. Per W. MARXSEN, *Introduction*, 92-109, i forti sono di origine pagana (tra loro i timorati di Dio), e i deboli sono di origine ebraica.

[29] Così ritiene J.G.G. DUNN, «Romani», 1359, pensando a cristiani di origine ebraica menzionati in Rm 16, in particolare ad Aquila e Prisca o Priscilla (v. 3 e At 18,2.18; 1Cor 16,19).

[30] Presumibilmente però anch'essi percepirebbero che Paolo, anche quando fosse in un dialogo critico con loro nello stile della diatriba del tempo, lo sarebbe fondamentalmente per spiegare il significato salvifico del «vangelo» sia per giudei che per greci (Rm 1,1.16).

ficazione tra giudei, o credenti in Cristo di origine giudaica con «noi i forti» di Roma?

È certo che nella lettera ai Romani Paolo riconosca, a pari titolo, la presenza di «giudei e greci»[31] (Rm 3,9; 10,12) e «gentili» (Rm 1,5) nella comunità, anche se questi ultimi, a differenza di quanto accade con i «corinzi» (2Cor 6,11), non vengono mai detti espressamente «romani». E se non è credibile che Paolo si rivolga a credenti provenienti direttamente dal paganesimo (Rm 1,13; 11,13) quando propone Abramo come l'ideale dell'uomo forte nella fede, o quando con i suoi interlocutori discute la sorte finale d'Israele a cui egli stesso appartiene, resta sempre il fatto che a Roma ci sono credenti in Cristo di origine non giudaica ma pagana. Nello scrivere *Romani* Paolo non può ignorarli. Se è vero che dei gentili poco possono comprendere d'un argomentare strettamente connesso all'antica Scrittura, che nella lettera è citata non meno di sessanta volte[32], non per questo è sostenibile che Paolo escluda del tutto i non giudei dal novero dei destinatari.

È vero anche che in Rm 2,17-29 Paolo si rivolge direttamente al giudeo e non al «greco», utilizzando la seconda persona singolare, il «tu». Questo stesso pronome personale lascia però trapelare la presenza d'un accorgimento letterario proprio della diatriba[33]. Tutto il passo sembra parte di un artificio letterario in base al quale si tende a stabilire un dialogo amichevole – anche se qui è polemico nel tono – con un interlocutore più immaginario che reale nei panni di discepolo[34]. Chi sono dunque i forti, e chi i deboli, e a quali di

[31] M. REASONER, «Roma», 1346, accenna a «fonti letterarie del tardo periodo repubblicano e delle prime fasi dell'impero» che rivelerebbero una presenza massiccia di stranieri (*peregrini*) a Roma; molti erano immigrati dalla Grecia e dall'Italia già all'epoca della repubblica (p. 1345). CICERONE, *Epistulae ad familiares* 16.4.2; *Tusculanae disputationes* 2.65; *De Oratore* 1.105; 2.13, testimonia che i greci presenti a Roma erano sistematicamente calunniati, e così anche gli africani (secondo LIVIO, *Historiae* 30.12.18; SALLUSTIO, *Bellum Iugurthinum* 91,7).

[32] Circa sessanta sono i passi in *Romani* identificati da M. SILVA, «Antico», 77-78, in cui compaiono citazioni normalmente dalla LXX greca o dal TM. Alcune volte le citazioni bibliche non concordano perfettamente né con una fonte né con l'altra.

[33] S.K. STOWERS, *The Diatribe*; J.G.G. DUNN, «Romani», 1359.

[34] C'è da aggiungere che Paolo, oltre il «tu» utilizza il «voi» (Rm 1,6-15; 15,13-16,20) e il «noi» (Rm 3,5.19; 5,8; 14,7.12) come «noi i forti» di Rm 15,1. Sarà per questo necessario distinguere un destinatario diverso per origine, oltre debole o forte, ad ogni diversa argomentazione o pericope della lettera? L'uso del «voi» e del «noi» potrebbe essere solo una tecnica d'argomentazione, mirando l'autore della lettera a stabilire un primo contatto, o già una dissociazione con interlocutori in maggioranza sconosciuti allo scopo soltanto di chiarire meglio la propria posizione nei riguardi degli uni e degli altri, vale a dire di tutti. In questa città poi non è chiara, nemmeno del tutto a Paolo, la posizione logistica della comunità cristiana: dove si raduna, e da chi e quando viene letto e spiegato un documento teologico così difficile come *Romani*? CH. PERELMAN, *The Realm of Rhetoric*, 49, parla di tecnica di *liaison* e di dissociazione (ma non si riferisce a *Romani*).

loro Paolo si riferisce quando scrive «noi i forti», in Rm 15,1? Queste domande vertono sull'identità dei destinatari di *Romani* ma anche sull'intenzione prima di Paolo nello scriverla.

Nella lettera mai compare il termine «chiesa»[35] al singolare, e neppure si accenna ad una «comunità» unica e omogenea di credenti in Cristo. Un'ipotesi dell'esistenza di più «chiese»[36] locali nella sola Roma non è scartabile, se si tiene conto tra l'altro della massiccia presenza in città[37] di giudei[38], ben documentata a quel tempo. Resta però difficile accertare se esistessero distinzioni vistose tra loro, per esempio in base a proporzioni diverse di composizione delle comunità: di giudei più che di gentili o viceversa; o di deboli più che di forti, o di greci più che di romani. Amici non erano infatti solo giudei come Aquila e Priscilla, ma sicuramente an-

[35] Solo in Rm 16,1, ἐκκλησία è al singolare, riferita a Febe, «diacono» (pur essendo donna) «della chiesa di Cencre». In Rm 16,3-4 sono menzionati Prisca e Aquila, probabili informatori e «collaboratori» di Paolo a Corinto, insieme a «tutte le chiese dei gentili». In Rm 16,5 Paolo saluta «tutta la chiesa» che si raduna in casa dei due coniugi, che pur avendo nomi romani sono giudei di origine. Quante però potrebbero essere, come questa di Aquila e Prisca le altre case, o sinagoghe di Roma, che Paolo non conosce e in cui i cristiani si radunano? Dalle migliaia di iscrizioni funerarie rinvenute nelle catacombe di Roma si apprendono alcune cose sul raggruppamento in tredici sinagoghe della popolazione giudaica (J.-B. FREY, *Corpus*, I, CII,1; J.A. FITZMYER, *Romani*, 59). Da queste iscrizioni si ricava una descrizione della sinagoga e di come era organizzata a Roma: governata da una γερουσία, un «consiglio degli anziani», presieduta da un γερουσιάρχης che faceva parte degli ἀρχόντες della comunità. Paolo usa questa parola in 1Cor 2,6.8 oltre che in Rm 13,3, riferendosi a magistrati e a quelli che condannarono Gesù alla croce. Nella comunità giudaica di Roma c'era anche il φροντίστης, l'«amministratore» dei beni materiali della comunità e supervisore delle elemosine e gli ἱερεῖς, «sacerdoti».

[36] Il cristianesimo potrebbe aver posto le sue radici a Roma all'interno e tra le numerose sinagoghe giudaiche della città, secondo J.D.G. DUNN, «Romani», 1354.

[37] In Rm 16,16 Paolo trasmette i saluti di «tutte le chiese di Cristo». In Rm 16,23 aggiunge i saluti di Gaio, ospite suo «e di tutta la chiesa». Se questo Gaio è lo stesso menzionato in 1Cor 1,14, insieme a Crispo, capo della sinagoga di Corinto (At 18,8), entrambi battezzati da Paolo stesso a Corinto, allora esiste un indizio che *Romani* sia stata realmente scritta da Corinto. A questo punto però sorge un altro interrogativo riguardo alla possibile dipendenza di Rm 14-15 dalla sua pericope parallela 1Cor 8-10 riguardo alla questione dei deboli e dei forti e quindi alla loro consistenza storica a Roma. Quanto Paolo descrive la situazione di Roma, che personalmente non conosce se non per informazioni indirette, come quelle da Aquila e Priscilla?

[38] J.D.G. DUNN, «Romani», 1354: «Di fatto non sappiamo quando il cristianesimo abbia preso piede a Roma e, strettamente parlando, chi siano stati gli apostoli che l'hanno fondato. Sappiamo però che vi era a Roma, nel I sec., una numerosa comunità giudaica (che contava tra le 40.000 e le 50.000 unità, forse meno)». M. REASONER, «Roma», 1345s, parla di «una pluralità etnica» a Roma a cominciare almeno dal II secolo a.C. C.K. BARRETT, *The Epistle*, 237 cita la cifra di 20.000 e fino a 60.000 ebrei presenti a Roma al tempo di Nerone. Reasoner riporta un'affermazione di GIOVENALE (60 circa - 140 circa d.C.), *Satirae* 3.62, secondo cui «già da tempo l'Oronte s'era riversato nel Tevere», per indicare quanto fosse numerosa la popolazione semita a Roma nel I sec. a.C. Reasoner parla dell'esistenza di testimonianze su giudei residenti a Roma già nell'anno 139 a.C. ma aggiunge che il numero divenne con il passare del tempo sempre più grande ed erano oggetto di discriminazioni razziali, secondo ORAZIO, *Satirae* 1.9.71-72.

che fratelli credenti di origine pagana o greca (Rm 1,5.13)[39], e Paolo, in qualità di apostolo dei gentili (Rm 11,13)[40], non può averne ignorato l'esistenza mentre scriveva ai Romani: perciò non è lecito pensare *sic et simpliciter* che in «noi i forti» siano adombrati esclusivamente i credenti di origine giudaica, escludendo da tale novero, in quanto deboli, quanti prima di convertirsi erano stati pagani di fede, e greci o romani di etnia.

1.3. Parallelismo tra Rm 14-15 e 1Cor 8-10

Un altro quesito ci si pone a partire dalla somiglianza innegabile tra Rm 14-15[41] e 1Cor 8-10, e riguarda la stessa esistenza o consistenza storica di «forti:deboli» a Roma.

Contatti tra le due lettere esistono nella presenza del «fratello» in Rm 14,13.15.21 (1Cor 8,11.13) che è debole (ἀσθενέω) in Rm 14,1.2 (1Cor 8,11.12; ἀσθενής: 8,7.9.10) e per il quale Cristo è morto secondo Rm 14,15 (1Cor 8,11), dinanzi al quale si deve evitare di mettere qualsiasi πρόσκομμα o σκάνδαλον, secondo Rm 14,13.20.21 (1Cor 8,9.13; 10,32), né se ne deve addolorare (Rm 14,15: λυπεῖται) o ferire (1Cor 8,12: τύπτοντες) la coscienza debole. I forti non devono compiacere sé stessi (Rm 15,1.2.3: ἀρέσκω) ma, come Paolo,

[39] Perché Paolo avrebbe scritto *Romani?* J.D.G. DUNN, «Romani», 1356-1358, ha sintetizzato i risultati di lunghe ricerche al riguardo in tre finalità: una missionaria, che emergerebbe soprattutto da Rm 15,18-24.28; un'altra apologetica (Rm 1,16; 3,8 e 9,12) e infine una pastorale come risulterebbe da Rm 14,1-15,6 e che riguarda perciò anche la coppia «forti:deboli» (Rm 15,1). Il fatto che ognuno di questi motivi che possono avere occasionato la lettera trova una giustificazione nel testo, prova che Paolo effettivamente intendeva raggiungere «tutti» e che il suo messaggio è indirizzato al «mondo» (Rm 1,8; 3,19; 4,13; 11,15). Il vangelo, Paolo anticipa sintetizzandone l'essenza fin dall'inizio della lettera, come se si trattasse d'una tesi da spiegare e da difendere, «è un'energia operante di Dio per apportare la salvezza a chiunque crede, giudeo anzitutto e greco» (Rm 1,16).

[40] Stranamente, in *Romani* non sono mai menzionati esplicitamente «i romani» ma il «giudeo» (Rm 2,17.28.29; 3,1) o Israele e l'israelita (Rm 9-11) e il «greco» o i greci insieme al barbaro, ai sapienti e ignoranti verso tutti i quali si considera parimenti debitore (Rm 1,14) e soprattutto insieme al giudeo o ai giudei (Rm 1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12) per includere evidentemente tutti i popoli. Paolo confessa di scrivere a «*tutti* coloro che si trovano in Roma» (Rm 1,7.15), «per annunciare il vangelo anche a voi» (Rm 1,15) come «apostolo dei gentili» (Rm 11,13). Problemi testuali sulla presenza od omissione di «Roma» in Rm 1,7 e 1,15 sono discussi da J.A. FITZMYER, *Romani*, 81.

[41] J.A. FITZMYER, *Romani*, 83 discute l'appartenenza alla lettera di tutto il testo che normalmente segue Rm 14,23 e conclude che, per ragioni d'integrità letteraria e verità storica, contro i marcioniti, *Romani* già originariamente comprendeva Rm 1,1-16,23; oppure, ma è solo «una possibilità remota», comprendeva almeno Rm 1,1-15,33.

«piacere a tutti in tutto» (1Cor 10,33: ἀρέσκω). Il forte di Roma deve lavorare per l'«edificazione» (Rm 14,19 e 15,2: οἰκοδομή) della sua chiesa come quello di Corinto (1Cor 8:1; 10,23), e se necessario per la circostanza in cui si viene a trovare, dovrà astenersi dal mangiare (1Cor 8,8; 10,28 e Rm 14,20-21) cibo considerato impuro (Rm 14,17) dal fratello debole.

Lontano dalla vista dei deboli il forte di Roma può agire liberamente in base alla sua πίστις (Rm 14,22-23), e quello di Corinto in base alla sua ἐξουσία o «diritto»[42] (1Cor 8,9) e all'ἐλευθερία o «libertà» di coscienza (1Cor 10,29).

Anche Rm 14,6 può essere correlato a 1Cor 10,30, incentrati come sono entrambi sul significato del ringraziamento per il cibo; e ancora Rm 14,14.20b può trovare paralleli in 1Cor 8,4-7; 10,19s.25s.28 sull'affermazione che quanto non è di per sé «impuro» può diventarlo per chi tale lo considera. In Rm 14,21 (come già in 1Cor 8,13) Paolo sostiene che è bene per il forte astenersi da quanto uno potrebbe godersi ma solo a rischio di scandalizzare il debole. Sia in Rm 15,4 che in 1Cor 10,1 si sostiene che ciò che sta scritto è scritto «per noi»[43].

La spiegazione di queste strette corrispondenze tra le due lettere sta forse nel luogo stesso di composizione di *Romani*. Si dà per scontato che la lettera sia stata scritta a Corinto. A confermarlo è anche la stretta relazione tematica tra Rm 15,25 e At 20[44] riguardo al viaggio di Paolo a Gerusalemme. In At 20,3 c'è un riferimento a «tre mesi»[45] trascorsi da Paolo in Grecia prima d'iniziare questo viaggio, di cui Paolo esplica le ragioni in Rm 15,26-31. In Grecia è proprio Corinto la residenza principale di Paolo secondo At 18,3.11, e un lasso di tempo così lungo prima di potere intrapren-

[42] Di ἐξουσία, nel senso di «diritto» del forte Paolo parla propriamente in 1Cor 8,9 e di ἐλευθερία, «libertà», in 1Cor 10,29 e mai in Rm 14-15, però J.K. CHAMBLIN, «Libertà», 972, chiama in causa la libertà del forte come specifico dell'essere credente nel vangelo. Essere forti significa per Chamblin essere liberi sia di esercitare che di restringere la propria libertà, come anche di difendere espressioni di debolezza dalle quali i forti sono stati liberati. Un vero spirito emancipato non si lascia vincolare neppure dalla propria emancipazione, secondo F.F. BRUCE, *Acts*, 432, n. 29.

[43] J.A. FITZMYER, *Romani*, 109.

[44] J.D.G. DUNN, «Romani», 1354.

[45] Riguardo però a questa misura di tempo, Luca in Atti l'ha già utilizzata raccontando di Mosè nutrito «per tre mesi» nella casa di suo padre (At 7,20) e descrivendo Paolo che nella sinagoga di Efeso parlò e discusse «per tre mesi» (At 19,8). La utilizzerà ancora in At 28,11 descrivendo il suo viaggio in compagnia di Paolo verso Roma: dopo «tre mesi salpammo» con una nave di Alessandria.

dere il viaggio già deciso verso Gerusalemme sarebbe stato sufficiente per progettare, comporre e dettare *Romani*, che è la lettera più lunga e meglio elaborata del *Corpus Paulinum*.

Un'altra conferma dell'origine corinzia di *Romani* è forse in Rm 16. Febe, qui menzionata, proveniva da Cencre che è uno dei porti di Corinto; Gaio ed Erasto, anch'essi nominati in Rm 16,23, abitavano a Corinto (1Cor 1,14). In questa città greco-romana, secondo At 18,2, Paolo aveva conosciuto Aquila e Priscilla che erano stati precedentemente espulsi da Roma, ma che vi sono già tornati quando l'apostolo scrive la lettera (Rm 16,3). Se *Romani* è stata spedita da Corinto[46], c'è da chiedersi seriamente quanto la situazione della chiesa di questa città abbia potuto influire sui contentuti della lettera, indirizzata tra l'altro a persone che l'apostolo in buona parte non conosceva direttamente. Rm 14 e almeno i primi versetti di Rm 15 non sono soltanto una parenesi di carattere generale, valida sempre e per tutti, sviluppata a partire da 1Cor 8-10? Più che rispondere a esigenze reali, non potrebbe aver Paolo semplicemente continuato a riflettere su quanto aveva imparato a Corinto e aver trascritto una meditazione con l'intenzione di evitare ai romani gli stessi conflitti dei corinzi?

Se così fosse s'assottiglierebbe la consistenza storica sia dei forti che dei deboli della chiesa di Roma, ed anche il loro conflitto avrebbe una solidità poco più che letteraria. Che le cose non siano però andate in questo modo lo si deduce da un confronto più approfondito tra 1Cor 8-10 e Rm 14-15, da cui appare evidente come in *Romani* Paolo accenni a circostanze specifiche, inesistenti a Corinto. I riferimenti per esempio al vegetarianismo[47] (Rm 14,2) dovuto forse anche alla difficoltà di procurarsi carne *kasher*[48], all'os-

[46] Mentre scrive *Romani*, Paolo si trova in qualche località del Mediterraneo orientale. Ha portato a termine la sua attività missionaria nella zona (Rm 15,19.23). Prima d'intraprendere il viaggio per la Spagna, che prevede una sosta a Roma, deve recarsi a Gerusalemme per portarvi una colletta raccolta in Acaia e Macedonia (Rm 15,25-28). Proprio questa menzione dell'Acaia e della Macedonia induce a ritenere che Paolo si trovi in Grecia e non in Asia Minore, come per es. ad Efeso. J.A. FITZMYER, *Romani*, 123, ritiene, «con ogni verosimiglianza», Corinto la città dalla quale Paolo ha scritto *Romani*.

[47] M. REASONER, *The Strong*, situa Rm 14,1-15,13 nel contesto storico del pensiero romano del primo secolo, secondo una triplice prospettiva: (a) dell'*ascetismo*, soprattutto vegetariano; (b) della *superstizione*; (c) dell'*obbligazione* morale. Il «vangelo» di Rm 1,16, versetto che secondo Reasoner è la tesi di tutta la lettera, è in realtà la sola potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, sia che si tratti di giudeo che di greco o gentile.

[48] «Giusto, adatto, ritualmente puro». M.B. THOMPSON, «Forte e debole», 650, rimanda a FLAVIO GIUSEPPE, *Vita* 3,13-14 ed è convinto che i giudeo-cristiani siano «conservatori» e perché tali, siano considerati deboli nella fede da pagano-cristiani che non avevano gli stessi scrupoli alimentari o di calendario.

servanza di giorni sacri settimanali (Rm 14,5-6) e all'astinenza dal vino (Rm 14,21) non hanno paralleli nella *1Corinti*. Né termini come κοινός, «immondo» presente in Rm 14,14 e καθαρός, «mondo» di Rm 14,20, che riflettono secolari dispute di giudei soprattutto in ambiente pagano sui cibi, non si trovano in 1Cor 8-10. D'altra parte, mentre εἰδωλόθυτον, «vivanda sacrificata all'idolo» è presente in 1Cor 8,1.4.7.10; 10,19 e συνείδησις, «coscienza», è in 1Cor 8,7.10.12; 10,25.27.28.29, di queste due parole non c'è traccia in Rm 14-15. È pensabile a questo punto che forti e deboli esistano anche a Roma oltre che a Corinto, e che Paolo ne riprenda il lessico, tra l'altro neppure pedissequamente[49], in Rm 15,1.

Nel nostro tentativo di capire origine e significato di «forti:deboli» ci pare necessario ammettere che tra i fratelli di Roma i deboli nella fede costituissero una realtà. È questa una motivazione per cui Paolo ha scritto già Rm 4, portando ad esempio Abramo come un forte nella fede. In Rm 14-15, dove l'argomento di persone deboli nella fede è nuovamente trattato in modo esplicito, Paolo si rivolge soprattutto ai forti con «noi i forti».

Il conflitto romano si radica nella composizione etnico-religiosa della comunità o delle chiese locali di Roma, composta di «giudei» e «greci» o «gentili», a pari titolo destinatari di *Romani*. Per stabilire in modo corretto l'identità dei forti e dei deboli[50] e soprattutto dei rapporti esistenti tra loro e di come Paolo gestisca i disaccordi nei modi di agire da credenti in Cristo, ci pare utile cominciare dall'esame dei singoli termini sparsi qua e là nella lettera, che risultano etimologicamente imparentati con δυνατός:ἀδύνατος di Rm 15,1.

2. Analisi del lessico

Si tratta di cercare, identificare, raccogliere e collegare tra loro i due temi letterari, «forte» e «debole», o «potenza» e «debolezza» e

[49] L'aggettivo ἀδύνατος usato al plurale in Rm 15,1 per indicare i deboli non è mai usato da Paolo nella corrispondenza con i corinzi. Qui, inoltre, i forti sono di solito indicati con il plurale dell'aggettivo ἰσχυρός e non con il plurale di δυνατός, come in Rm 15,1.

[50] Paolo non si dà pensiero della quantità né della proporzione con cui forti e deboli sono presenti a Roma. Potrebbe essere lo stesso rapporto numerico esistente tra giudei e gentili, ma anche diverso.

simili disseminati da Paolo nella lettera per coglierne somiglianze e differenze semantiche con la coppia di Rm 15,1.

I versetti che contengono l'uno o l'altro tema polare della coppia superano la ventina a cominciare da Rm 1,4 (ἐν δυνάμει) per finire con Rm 16,25 (Τῷ δὲ δυναμένῳ). Un vocabolario specifico comprende globalmente per il tema «forza»: otto volte il sostantivo femminile δύναμις in sette versetti diversi (Rm 1,4.16.20; 8,38; 9,17; 15,13.19); segue l'aggettivo δυνατός, presente cinque volte in cinque versetti (Rm 4,21; 9,22; 11,23; 12,18; 15,1) e il verbo δύναμαι, anch'esso cinque volte in cinque versetti (Rm 8,7.8.39; 15,14; 16,25). Il tema «debole» è invece espresso quattro volte in quattro versi diversi da ἀσθενέω (Rm 4,19; 8,3; 14,1.2); due volte in due versetti da ἀδύνατος (Rm 8,3; 15,1); due volte in due versetti da ἀσθένεια (Rm 6,19; 8,26); una volta da ἀσθενής (Rm 5,6); una volta da ἀσθένημα (Rm 15,1).

Un contatto propriamente letterale con Rm 15,1 si stabilisce solo con l'aggettivo δυνατός almeno in quattro casi, e con ἀδύνατος almeno in un caso. Si deve notare tuttavia: (a) che anche il verbo ἀσθενέω è strettamente collegato, nel contesto di Rm 14,1.2, ai deboli di Rm 15,1; (b) che non sempre termini che significano «debole» sono stati usati per affermare positivamente l'importanza della debolezza. Preceduti da negazione significano l'opposto, come nel caso di μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει, «non indebolito nella fede», in Rm 4,19. Identica cosa succede con δύναμαι, che significa in Rm 8,7 «non potere».

Ci sarà necessario l'esame di ogni singola occorrenza di questo vocabolario della coppia per stabilirne il significato contestuale. L'indagine servirà a delineare che profilo abbiano realmente i deboli e forti, e soprattutto quale idea di debolezza e di forza Paolo trasmetta in questa lettera ai romani.

2.1. Figlio di Dio in potenza (Rm 1,4)

La prima occorrenza di un termine correlato con i forti è δύναμις in Rm 1,4, dove è riferito allo Spirito e al Figlio di Dio. L'espressione ἐν δυνάμει è qui polivalente. Potrebbe essere intesa avverbialmente, come un modificatore del verbo ὁρίζω, oppure come funzione predicativa,[51] per meglio qualificare «Figlio di Dio». Paolo parla del Figlio nato secondo natura umana, secondo la «carne», dalla stirpe di David (v. 3): τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ

[51] Così C.K. BARRETT, *The Epistle*, 21: «adjectivally».

πνεῦμα, ora «costituito Figlio di Dio in potenza[52] secondo lo Spirito». La debolezza della carne ha fatto posto alla potenza del suo Spirito[53]. La δύναμις è già o ancora quella visibile nella «risurrezione dai morti», che ha reso colui che «per debolezza» è morto sulla croce (2Cor 13,4) il «Gesù Cristo, nostro Signore». Paolo pensa che con la risurrezione Gesù sia stato costituito «Figlio di Dio in potere»[54]. Signoria e messianicità di Gesù debole perché di carne, sarebbero quindi frutto della potenza dello Spirito. La potenza di Dio, lo Spirito, si manifesta rendendo il crocifisso Signore della gloria (1Cor 2,8).

2.2. Potere del vangelo (Rm 1,16)

In Rm 1,16 la δύναμις[55]... θεοῦ è invece già la forza del vangelo, nel senso che lo stesso vangelo è parola potente e azione efficace di Dio, rivelazione della sua operazione di salvezza[56]. Perciò Paolo non si vergogna del vangelo che «è un'energia operante di Dio per apportare la salvezza a chiunque crede»[57]; è accessibile a tutti, giudei e greci, associati dalla nuova fede in un unico popolo di Dio[58]. Paolo s'è convinto che con la predicazione del vangelo Dio mostra la sua potenza di salvare tutte le nazioni[59]. È la potenza di Dio che è al lavoro nel vangelo di Cristo[60], costituito Figlio di Dio con il po-

[52] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 23: «établi Fils de Dieu en puissance». Leenhardt spiega che la glorificazione del Figlio è «un acte de puissance» che si può intendere: «établi avec puissance Fils de Dieu».

[53] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 23.

[54] Questo per C.K. BARRETT, *The Epistle*, 21-22, non esclude la previa figliolanza divina, anche senza la manifestazione della potenza che ebbe luogo con la risurrezione. Barrett riflette: «This would be consistent with what Paul says elsewhere of the weakness of Christ in his earthly life and death. God, in the person of his Son, disclosed himself in weakness and humility that men might know him and live by faith only, without the confirmation of sight».

[55] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 29: «Δύναμις est ici très important: Il évoque l'intervention de Dieu, non seulement en Jésus-Christ, mais dans la prédication de l'évangile».

[56] Con C.K. BARRETT, *The Epistle*, 28, che definisce il vangelo «a divine activity or power leading to salvation».

[57] U. VANNI, «Lettere», 467.

[58] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 30.

[59] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 28, cita 1Cor 2,1-5 e 1,18; 4,20; 1Ts 1,5. Con il vangelo, egli aggiunge, Dio ha manifestato con potenza la salvezza a tutte le nazioni (Sal 98,1-4.8-9). «L'apôtre voit le monde conduit à son terme par la puissance surnaturelle de la parole évangélique qu'il proclame. L'événement décisif de l'histoire du monde, c'est la prédication de l'évangile du Christ Jésus»

[60] C.K. BARRETT, *The Epistle*, 29, anche se Paolo non nomina Cristo in Rm 1,16-17 dove sembra invece in primo piano la predicazione del vangelo.

tere di Signore (Rm 1,4). Il vangelo di Paolo è la δύναμις recentemente immessa da Dio nella storia umana per realizzare la salvezza[61] di tutti[62]. La vera forza per il riscatto di giudei e greci o gentili dal peccato e dalla morte è il vangelo di Paolo «consacrato» (1,1) per annunciarlo dappertutto (Rm 1,9) ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ, «con la forza dei segni miracolosi e dei prodigi, con la potenza dello Spirito» (Rm 15,19). Paolo desidera annunciarlo a tutti quelli che si trovano a Roma (Rm 1,15), anche se già credenti. Il vangelo è il dinamismo salvifico che s'attiva grazie alla predicazione (Rm 10,17) e portando alla fede in Cristo (Rm 10,17). La δύναμις di Dio non è separabile dalla fede in Cristo. In questa fede che cresce per gradi sarà la distinzione di «noi i forti» da «chi è debole» ancora.

2.3. Potenza o divinità (Rm 1,20)

In Rm 1,20 Paolo sostiene che la stessa creazione è la visibilità della potenza e divinità (δύναμις καὶ θειότης)[63], le categorie attraverso cui Dio è percepito da tutti come Dio[64] e non uomo[65]. La δύναμις è quindi una proprietà di Dio, identica o almeno sullo stesso piano della «divinità», e si manifesta nella creazione sia delle co-

[61] J.A. FITZMYER, *Romani*, 305-307, considera Rm 1,16-17 l'enunciazione dell'argomento di *Romani*. Già però nell'enunciazione ci sono affermazioni importanti: (a) l'universalità della salvezza, per chiunque è disposto ad accogliere il vangelo; (b) l'uguaglianza dinanzi al vangelo, di giudei e greci o gentili, con priorità, sia *de facto* (storicamente) che *de iure* per i giudei; (c) universalità e uguaglianza si verificano grazie al vangelo che è la δύναμις di Dio nella rivelazione della sua δικαιωσύνη; (d) gli uomini partecipano a questa salvezza per la fede. Il vero forte che Paolo mostra di avere in mente già da questa enunciazione dell'argomento della lettera, è colui che, sia giudeo o greco o gentile, considera il vangelo potenza di Dio per la salvezza di chiunque vi crede. Là dove il vangelo è proclamato, la potenza di Dio diventa operante e salvifica.

[62] J.A. FITZMYER, *Romani*, 152.

[63] Sono termini presi a prestito dal giudaismo ellenistico: Sap 13,4 (εἰ δὲ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν); Sap 2,3 (καὶ τὸν τῆς θειότητος νόμον), secondo J.A. FITZMYER, *Romani*, 337. Per F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 37, è la riflessione sul mondo considerato come opera di Dio ad avere questi due oggetti, potenza e «divinità». La potenza: «l'homme fait, dans le monde, l'expérience de l'être et du néant; [...] une «puissance» préside à son existence».

[64] CICERONE, *De deorum natura* I, 18.44: «vis et natura deorum». F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 37, riconosce come le prime fonti del pensiero di Paolo siano soprattutto giudaiche, per es., Sal 33,6-9; 8,4; 19,2; Gb 38-42; per il giudaismo ellenistico Leenhardt cita Sap 13,1-9; *Apocalypsis Baruch* 54,17-18. Il mondo greco e in particolare lo stoicismo avevano naturalmente influenzato il giudaismo ellenistico (ARISTOTELE, *De mundo* 6; CICERONE, *Tusculanae disputationes* I, 28.68-70; *De deorum natura* II, 6.16; III, 10.25.26).

[65] C.K. BARRETT, *The Epistle*, 35.

se visibili che di quelle invisibili. La «creazione del cosmo», perciò, per quanto sia un'opera immensa, non esaurisce la potenza di Dio, che si manifesterà anche nella liberazione del creato dalla corruzione (Rm 8,21-22) e nella risurrezione dei morti, come emancipazione definitiva di ogni creatura da uno stato d'impotenza dinanzi alla morte. In Rm 1,20 Paolo è però interessato alla creazione come manifestazione di Dio ai gentili: grazie ad essa costoro avrebbero potuto conoscere Dio. La creazione è via per conoscere chi è Dio (la sua divinità) attraverso quel che egli soltanto si è mostrato capace di creare. Nella creatura però questa verità (Rm 1,18) è oscurata o sostituita da ragionamenti di una coscienza stolta. La maggioranza dei gentili scambia le creature per il Creatore.

Sviluppando questo argomento Paolo utilizza un termine particolare per ricordare ai romani e ai greci un passato d'inescusabile quanto stolta idolatria: ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, «nei loro ragionamenti», grazie ai quali essi divennero vuoti, insignificanti (ἐματαιώθησαν) (Rm 1,21). In Rm 14,1 l'apostolo riprenderà per la seconda ed ultima volta il termine διαλογισμός, ma per riferire del modo di pensare del debole nella fede da cui il forte non deve lasciarsi provocare.

2.4. Impotente nel corpo, forte nella fede (Rm 4,19-21)

In Rm 4,19-21 è anticipato il vocabolario di «forti:deboli» di Rm 14-15: da ἀσθενέω nel v.19, da ἐνδυναμόω nel v. 20 e da δυνατός nel v. 21. La coppia è quindi segnalata nell'associazione dei due verbi dal significato opposto, e confermata dall'aggettivo che ricorre anche in Rm 15,1: v. 19: καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει: la non-debolezza di Abramo; v. 20: ἀλλ'ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει: la forza della fede; v. 21: δυνατός ἐστιν: la potenza di Dio.

La forma dell'abbinamento delle parole è del tipo «*non* fu debole»: «*ma* fu reso forte, rafforzato», riferiti, i due verbi, sempre ad Abramo.

Da un punto di vista stilistico ci si trova dinanzi ad una *correctio* del tipo "non x, ma y", conosciuta come *incrementum*, in quanto accresce il significato di ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει di Rm 4,20 con la contrapposizione, in forma graduale e a partire dal basso verso l'alto, di μὴ ἀσθενήσας e οὐ διεκρίθη[66] che sono espressioni anch'esse del v. 20.

[66] LAUSBERG, *Handbuch*, II, § 791 e 402.

Non esiste reale contrapposizione di ἀσθενέω, «sono debole» o «divento debole» del v. 19 con ἐνδυναμόω, «mi rafforzo» o «sono rivestito di forza» del v. 20; né con l'aggettivo δυνατός, «potente», aggiunto al v. 21 e riferito a Dio. Tutti questi termini sono utilizzati per affermare che Abramo è stato forte nella fede e non debole, avendo riconosciuto come veri, pur in mezzo a difficoltà personali come vecchiaia propria e sterilità di Sara, gli attributi di Dio della potenza e della divinità (Rm 1,20).

2.4.1. *μὴ ἀσθενήσας*

Il v. 19 inizia con la congiunzione καί, che introduce il sintagma verbale μὴ ἀσθενήσας collegandolo sia con il v. 18 che con il contesto precedente, in cui Paolo parla della promessa di Dio e della fede con cui Abramo l'ha accolta. In particolare al v. 18 Paolo afferma che Abramo «credette» al di là di ogni realistica speranza, e anche per questo divenne il padre di molti popoli. Nel v. 19 si nega soprattutto ogni sua debolezza di fede: μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει. Come va intesa letteralmente la locuzione? Abramo «non divenne debole di fede» o «a causa della fede non divenne debole»? Il senso è comunque chiaro: la fede lo sostenne come una forza[67], anche quando considerava il suo corpo e quello di Sara già necrotizzati.

Nella traduzione va considerato il dativo τῇ πίστει associato ad ἀσθενήσας. Si tratta d'una difficoltà grammaticale di cui si erano resi conto anche alcuni copisti nella trasmissione del testo. Ci sono infatti manoscritti[68] che a τῇ πίστει premettono ἐν, «in», strumentale, come è qualche volta la preposizione ebraica ב. La traduzione potrebbe variare tra: «non diventò debole di fede» o «non vacillò *nella* fede»[69] o, in parafrasi, «c'est d'une foi sans défaillance»[70] – espressioni che si equivalgono se orientano a comprendere la fede come forza del già impotente Abramo. L'aggiunta di «in» o «nella» prima della parola «fede» non è necessaria. Nella formulazione con un verbo opposto ma per esprimere il medesimo concetto – ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει del v. 20 – il dativo τῇ πίστει non è precedu-

[67] C.K. Barrett, *The Epistle*, 91: «Abraham considered without weakening in his faith that his own body was as good as dead».

[68] D* (VI sec.) F G (IX sec.).

[69] *NVB* e *TOB*. Il verbo «vacillare» rende l'ebraico כשל, «inciampare, barcollare, tentennare» che la LXX sovente traduce con ἀσθενέω, per es. in 1Sam 2,4.

[70] *BJ* 1630.

to da alcuna preposizione, che è ugualmente assente nel più importante parallelo – τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει di Rm 14,1 – riferito al debole di fede. Nel v. 19 il verbo ἀσθενέω è utilizzato solo per essere negato (μή) e far risaltare, per contrasto, ἐνδυναμόω. Con μὴ ἀσθενήσας Paolo evidenzia la fede di Abramo come «non debole». Negare ἀσθενέω può rivelare però la preoccupazione di Paolo per quei credenti che invece sono deboli τῇ πίστει.

In che cosa propriamente consista la debolezza *nella* fede o *della* fede, o di Abramo per mancanza di fede, lo si deduce dal parallelismo con un'altra negazione enfatica – οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ – del v. 20. Abramo non è debole perché non ha dubitato della promessa che Dio gli ha fatto. Il motivo per cui Abramo, che come ogni persona razionale avrebbe potuto dubitare della promessa di diventare, vecchio e quasi già morto com'era, padre di molti popoli (v. 18), è espresso al v. 19 con un'annotazione crono-biologica: egli «osservò il proprio corpo [già] in stato di necrosi, avendo egli quasi cent'anni e la necrosi del grembo di Sara»[71] .

Il participio perfetto passivo del verbo νεκρόω, «morto» nel senso più esatto di «privo di vitalità», in questa affermazione qualifica particolarmente il corpo di un vecchio, mentre con il sostantivo νέκρωσις si mostra l'assoluta infecondità di Sara. L'iperbolica doppia impotenza serve a Paolo per esaltare la forza della fede di Abramo, nella quale questi non fu davvero debole, pur essendo già del tutto svigorito il suo fisico. Divenne invece forte persino fisicamente per la sua fede, non discutendo la promessa di Dio.

Con questa «promessa» inizia il v. 20, in cui Paolo ribadisce e completa l'enunciato sostenuto nel v. 19: «per la promessa di Dio [Abramo] non dubitò affatto con l'incredulità ma fu rafforzato con la fede». La preposizione εἰς, «in, verso», che precede la promessa, indica movimento in generale, direzione, ma anche scopo, e talora causa[72]:

[71] Sara era stata una donna forte. Abramo le aveva messo «in mano» (χερσίν: Gn 16,6) Agar perché ne facesse quel che voleva. La «mano» (יד) di Sara, simboleggiava il dominio di una donna su un'altra, e quindi il rapporto di forza da padrona a serva.

[72] J.R. MANTEY, «The Causal», 45-48, propone, come traduzione: «*A causa* della promessa di Dio egli non esitò mai»; con Mantey è d'accordo J.A. FITZMYER, *Romani*, 464, che però, alternativamente, propone, per Rm 4,20: «E tuttavia, non esitò mai con incredulità di fronte alla promessa di Dio». Paolo trascura la reazione di Abramo che invece si mise a ridere convulsamente all'idea di concepire un figlio (Gn 17,17). Nella tradizione giudaica successiva, quel riso di Abramo divenne espressione non d'incredulità ma di gioia: *Libro dei giubilei* 16,19; cf. Eb 6,13.15.

Paolo vi ricorre al fine di spiegare perché Abramo non dubitò. Non fu debole di fede perché, grazie alla promessa, o proprio perché fondato sulla promessa, non arrivò a dubitare neppure di sé stesso. Forse, più semplicemente, Abramo si rifiutò di discutere la promessa[73] che coinvolgeva anche la moglie[74]. L'unica debolezza che Abramo non ebbe fu l'incredulità.

Per spiegare però che la fede è condizione anche di una riacquistata vitalità o capacità di avere figli, Paolo in Rm 4,20a ritorna a insistere su una negazione simile e opposta a μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει del v. 19: οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, «non dubitò per incredulità», sempre in riferimento ad Abramo. Si gioca qui sul contrasto tra «debolezza» nel v. 19 e «forza»: benché indebolito dalla considerazione della sua età avanzata e della sterilità della moglie Sara, Abramo fu costantemente «rafforzato» dalla sua fede nella promessa di Dio, non riponendo fiducia nella potenza del suo corpo ma credendo soltanto nella potenza di Dio[75]. Il soggetto dei vari verbi è sempre Abramo del quale Paolo nega ancora, esplicitamente, ogni esitazione nei riguardi della promessa e della potenza di Dio.

Che cosa significhi secondo Paolo il sintagma verbale οὐ διεκρίθη i romani lo scopriranno meglio soltanto in Rm 14,23, dove, riutilizzando διακρίνω per la seconda e ultima volta nella lettera, Paolo avverte che chi mangiasse di tutto, imitando il forte, ma *dubitando* o *esitando* in cuor suo, pecca contro la fede. Nel contesto invece di Rm 4,20 con οὐ διεκρίθη Paolo nega in Abramo ogni comportamento da debole di fede. Associando le due negazioni, μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει (v. 19) e οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, Paolo ribadisce che Abramo non è stato debole per incredulità o scetticismo (τῇ ἀπιστίᾳ), in lui assenti nonostante tutto. L'impotenza fisica evidente

[73] L'eredità del mondo ad Abramo e alla sua discendenza, spiega Paolo, non è stata garantita neppure per legge ma solo in forza della fede (Rm 4,13). Paolo insiste nel dire che la promessa è determinata dalla fede e κατὰ χάριν: «per grazia», non è vana (Rm 4,14) ma certissima sia per Abramo che per la sua discendenza (Rm 4,16).

[74] «Sara avrà un figlio» (Rm 9,9, citazione da Gn 18,10.14). Chi rende Sara e Abramo genitori di molti popoli è Dio che ha promesso (Rm 4,21) e la promessa è affidabile solo perché è «di Dio» (τοῦ θεοῦ), potente al punto da far rivivere i morti come di chiamare all'esistenza le cose che ancora non esistono (Rm 4,17). È questo il motivo per cui Abramo fu forte nella fede e non mise in discussione (Rm 4,20: οὐ διεκρίθη) la promessa ricevuta. Chi però darà vero compimento alle promesse fatte ai padri, per Paolo sarà Cristo (Rm 15,8). In Cristo, le antiche promesse di Dio sono diventate tutte un «sì». 2Cor 1,20, per il richiamo alla gloria di Dio, somiglia a Rm 4,20.

[75] J.A. FITZMYER, *Romani*, 464.

in lui e in Sara non è diventata causa di «incredulità»[76], che è l'atteggiamento in cui si concretizza la debolezza di fede.

2.4.2. ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει

L'espressione di Rm 4,20b – ἀλλ'ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει – potrebbe indicare il carattere strumentale e psicologico della fede: «si rafforzò *per mezzo* della fede»[77]. La fede di Abramo rovescia la sua situazione d'impotenza fisica riconoscendo egli mentalmente chi davvero sia Dio e che cosa sia capace di fare[78] per lui in qualunque situazione. L'uso del riflessivo, «si rafforzò», giustificherebbe più una forma media che passiva, come è ἐνεδυναμώθη. Meglio è tradurre questo aoristo con «fu rafforzato per la fede», intendendo ora per «fede» la «grazia» (Rm 4,16). Dio rese forte Abramo donandogli la fede.

In questo v. 20 si scorge un duplice parallelismo: (a) tra fede, che è anche «grazia», e potenza di Dio; (b) tra debolezza dell'uomo e mancanza di fede, come sono l'infedeltà a Dio o il dubbio circa la sua promessa o parola data. Esiste anche un duplice parallelismo antonimico tra l'essere debole (o il dubitare) e l'essere forte (o il credere). Per Paolo sembra evidente che forte è solo chi crede senza esitare e debole è chi resta nell'incertezza e discute anche le promesse di Dio – o il vangelo – dubitando della potenza di Dio a risuscitare o rivitalizzare chi crede.

Come però si può diventare forti di fede o acquistare una fede

[76] Di ἀπιστία, che accompagna il verbo διακρίνω in Rm 4,20, e che non è forse corretto tradurre semplicemente con «incredulità», come assoluta mancanza o assenza di fede perché potrebbe significare anche «infedeltà» o più specificamente, «dubbio» circa la fedeltà di Dio alla promessa, Paolo aveva iniziato a parlare fin da 3,3 dove si chiedeva, retoricamente e in riferimento ai giudei: se anche alcuni di loro erano diventati increduli o erano stati infedeli alla legge, forse che la loro ἀπιστία invalidava τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ, «la fedeltà di Dio»? L'incredulità, l'infedeltà, o la disobbedienza alla legge da parte del popolo, significati tutti possibili di ἀπιστία, servono per far risaltare la fedeltà di Dio alla promessa fatta più che la fede di Abramo. La «fedeltà» di Dio è più forte della «infedeltà» o «incredulità» degli uomini. Però anche la fede di Abramo nella promessa è forza rispetto allo scetticismo, il dubbio o l'esitazione che invece esprimono debolezza di fede.

[77] Per indicare quanto ad Abramo derivò dalla fede – come la nascita di Isacco, figlio della promessa, quando alla vecchia coppia era impossibile avere un figlio.

[78] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 73. Nella nota 4 Leenhardt discute l'espressione ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει che si può capire almeno in due modi: (a) Abramo fu fortificato nella sua fede, diventando questa più forte in lui, con H.L. Lietzmann, 1906; M.J. Lagrange, 1914; E. Gaugler, 1952; O. Michel, 1955; (b) Abramo fu fortificato dalla fede donandogli questa una nuova energia in vista della generazione (Euthymius: εἰς παιδογονίαν), con Goder, Zahn, Sanday ed Headlam che rinviano a Eb 11. Leenhardt preferisce la prima interpretazione.

forte quando l'esperienza d'impotenza estrema razionalmente indurrebbe al dubbio? La risposta di Paolo è nel verbo ἐνδυναμόω, che i romani leggono solo in questo passo, ma che nel *Corpus Paulinum* ricorre sovente, con il senso anche di essere rivestiti di Cristo potenza di Dio, o da Cristo ricevere la grazia in vista di un difficile mandato da portare a compimento[79]. Già comunque per la sua forma grammaticale ἐνεδυναμώθη fornisce indicazioni sulla natura della fede di Abramo: l'indicativo suggerisce certezza, di Paolo almeno, circa Dio come origine della forza di Abramo.

L'aoristo indica che si tratta d'una fede sorta in un passato puntuale, in coincidenza con la percezione della promessa. Con il passivo si indica chiaramente che l'operazione è compiuta da altro agente: nel caso di ἐνεδυναμώθη, da Dio stesso, unico realmente *capace* di rivitalizzare[80] corpi necrotizzati (v. 17 e v. 21). Con ἐνεδυναμώθη Abramo è presentato non solo come forte di fede, perché Dio gliene ha fatto dono insieme alla promessa, ma anche come uno che solo grazie alla fede è capace di generare il figlio promesso. Questa forza di vita o vitalità resa da Dio ai vecchi Abramo e Sara dipende interamente dalla fede[81] – τῇ πίστει, espressione in cui il dativo ha un valore strumentale, «per fede». Paternità per Abramo e maternità per Sara di molti popoli (Rm 4,17.18) sono possibili solo per la fede di Abramo.

In sostanza, Paolo sta dimostrando ai romani quel che ha già scritto anche ai corinzi (2Cor 12,9-10): che la potenza di Dio s'esprime alla perfezione soltanto nella debolezza, com'è ora l'impotenza d'una coppia di due vecchi. Quanto più è evidente la debolezza, l'impotenza o persino la morte, tanto più visibile diventa a tutti che la paternità e maternità di Abramo e Sara sono «grazia» (Rm 4,16) di Dio, fedele alle sue promesse e capace di realizzarle. Abramo è ridiventato vitale e Sara feconda, solo credendo che la potenza di Dio si manifesta anche nell'impotenza e nella morte dell'uomo.

[79] Ef 6,10; Fil 4,13; 1Tm 1,12; 2Tm 2,1; 4,17.

[80] La vita del figlio della promessa (Rm 9,9) viene a Sara da Dio «per mezzo della fede» di Abramo; vale a dire, per la certezza o convinzione che Dio è capace di fare anche cose impossibili (Rm 4,18.19).

[81] *Pastore di Erma* XXXIX,1. In questo brano si parla della forza della fede: «Mi dice: "Rimuovi da te l'incertezza e non dubitare assolutamente di chiedere a Dio, dicendo in te stesso: come posso chiedere e ricevere dal Signore avendo io peccato molto contro di lui? [...] (11.) Vedi, dunque, dice, che la fede è dall'alto, da parte del Signore ed ha una grande forza. L'incertezza, invece, spirito terrestre, è dal diavolo e non ha forza. (12.) Tu servi la fede che ha forza e allontana l'incertezza che non ne ha e vivrai con Dio. Vivranno con Dio quanti la pensano così"».

2.4.3. δυνατός ἐστιν

In Rm 4,21 la fede di Abramo è motivata: δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι, Dio «è potente[82] anche per realizzare». La fede di Abramo è forte nel riconoscere che Dio che promette è potente o capace di fare quel che promette. Fede per Abramo è credere o poggiarsi sulla potenza di Dio.

Paolo esprime ora questa forza di fede di Abramo predicando di lui un participio aoristo passivo, πληροφορηθείς, «pienamente convinto» o «fermamente persuaso». La fede forse non è allora solo la percezione obiettiva della potenza di Dio visibile nella creazione (Rm 1,20), ma, soprattutto a fronte dell'esperienza d'una totale impotenza umana, è anche «fiducia» raggiunta con una «persuasione piena» (πληροφορηθείς); è un convincimento soggettivo oltre ogni dubbio anche legittimo, che Dio può realizzare quello che prima fa credere, come l'incredibile promessa di diventare padre o madre di molti popoli.

Il participio πληροφορηθείς suggerisce che la fede diventa negazione cosciente e superamento positivo e completo dell'ἀπιστία, dell'«incredulità» o «scetticismo» (v. 20), che risulterebbero normali e comprensibili se si facesse esclusivo riferimento all'esperienza di sé come quasi morto (v. 19). Con πληροφορηθείς Paolo indica qualcosa di voluto o personalmente ricercato da Abramo, come l'accettazione piena anche da un punto di vista psicologico della reale potenza di Dio nella propria altrettanto reale impotenza familiare. Nel contesto πληροφορέω[83] è infatti contrapposto a διακρίνω (del v. 20), che significa qui il rifiuto consapevole d'ogni discussione sulla fede.

In Rm 14,5 Paolo adopererà per la seconda e ultima volta nella lettera il verbo πληροφορέω (ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω), e con esso inviterà i deboli a ben riflettere, per arrivare ciascuno alla certezza morale e alle decisioni operative conseguenti. Il perché ora, in Rm 4,21, già Abramo debba convincersi, o lasciarsi persua-

[82] Cf. Rm 16,25 (Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου) che è un inno a Dio. In esso Paolo considera Dio potente per rendere forti i romani nella fede nel vangelo: «a Colui che può darvi stabilità nella condotta di vita conforme al mio vangelo».

[83] L'uso di πληροφορέω evidenzia in Rm 4,21 una partecipazione dell'intelligenza di Abramo all'opera che solo la potenza di Dio può «fare» e suppone l'esistenza di due poli distinti ma necessari entrambi alla fede: uno in Dio, che promette e mantiene quel che promette, e l'altro nell'uomo che fidandosi della promessa, senza esitare in base all'esperienza e alla logica umana, rende manifesta nella propria impotenza fisica la potenza di Dio.

dere dalla promessa, è espresso con l'affermazione che chi promette è Dio e «divinità» significa «potenza» illimitabile (Rm 1,20).

L'aggettivo δυνατός, «potente», ricorre qui in Rm 4,21 la prima volta nella lettera ed è riferito a Dio. Paolo lo riutilizzerà, riferito a Dio che fa conoscere ciò di cui è «capace», in Rm 9,22: la potenza di Dio è visibile anche nella sua disposizione a sopportare[84] con longanimità vasi d'ira già destinati alla perdizione; e in Rm 11,23: «liberamente capace» di reinnestare sull'olivo e così far rivivere e salvare rami già recisi. Sempre con δυνατός Paolo indicherà anche l'attiva possibilità o capacità che i credenti di Roma hanno di vivere in pace con tutti i romani (Rm 12,18). Finalmente, in Rm 15,1 lo stesso aggettivo, sostantivato e al plurale, servirà per indicare «i forti» di fede.

Questo contatto nell'aggettivo δυνατός tra Rm 4,21 e Rm 15,1 suggerisce qualche domanda circa l'identificazione dei forti. Intanto è già possibile fare annotazioni su δυνατός: (a) il suo significato è specificato dal contesto; (b) qualifica sovente Dio e poi i forti; (c) il potente Dio agisce se trova fede nell'uomo; (d) questa fede, ora nella potenza del vangelo e non solo più della promessa, è l'unica autentica forza dei forti; (e) Dio è potente a favore di persone deboli e impotenti come Abramo (e Sara).

In sintesi, in Rm 4,19-21 la coppia «debole:forte» esiste ed è una vera antitesi, complessa e non solo generica coppia letteraria. L'opposizione tra debole e forte è infatti reale. Paolo presenta Abramo e Sara davvero vecchi, con i corpi necrotizzati e infecondi; e i due sono coscienti del loro stato. Paternità e maternità sono per loro impossibili. Abramo però è forte di fede, senza esitazione, e senza i pur legittimi dubbi derivanti dalle condizioni fisiche sue e di Sara. Egli crede nella promessa di Dio, e crede che Dio è potente per mantenerla anche se umanamente appare impossibile. La promessa è quella di diventare il padre di tutti i credenti. Se per la potenza di Dio, capace di far rivivere i morti, Abramo e Sara sono resi, solo per grazia, capaci di generare, è proprio la loro estrema impotenza la condizione che più esalta e fa conoscere la potenza di Dio, o chi è il vero Dio.

Questo discorso non è rivolto da Paolo soltanto al giudeo che potrebbe pensare di essere forte perché seguace della «legge», a differenza del debole. In tutto Rm 4, Paolo ha tenuto aperto il discorso ai non giudei, anch'essi figli di Abramo, il padre di tutti i credenti in Dio.

[84] Qui il verbo è φέρω nell'espressione τὸ δυνατὸν αὐτοῦ ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ. In Rm 15,1 Paolo esorterà i forti a «portare» o «addossarsi» (βαστάζειν) le debolezze dei deboli.

2.5. Faraone e Dio (Rm 9,17)

Se il caso di Abramo è un invito ai credenti in Cristo a mettere al primo posto, prima ancora della «legge» giudaica, la fede nella potenza di Dio creatore, il caso del faraone d'Egitto, a cui Paolo accenna in Rm 9,17 come ad un'ulteriore lezione per Roma, dovrà servire ad approfondire la riflessione sui modi con cui la potenza di Dio opera nella storia, anche in quella dei laici.

Il faraone non è esistito solo per attuare i propri scopi politici ed economici o per operare solo a vantaggio del popolo egiziano. Paolo lo presenta come uno strumento di Dio che opera a favore di Israele un atto potente e straordinario di salvezza, l'esodo[85]. Nella storia d'Israele Dio manifesta il suo potere anche attraverso i potenti: «proprio per questo ti ho innalzato, per manifestare in te la mia potenza» (Rm 9,17).

È Dio secondo Paolo che ha «fatto sorgere»[86] o ha innalzato e mantenuto in forza un faraone per manifestare ad Israele quanto più importante sia la potenza divina rispetto a quella di un oppressore che è un semplice uomo. Il debole e sfruttato Israele sarà il luogo o l'occasione privilegiata per osservare quanto la potenza di Dio, liberatore, sia maggiore di quella del più potente faraone oppressore. Soprattutto Israele, con l'esperienza dell'esodo, comprenderà Dio.

Citando Es 9,16 Paolo non si allontana sostanzialmente dal significato che tale testo ha sia nella LXX che nel TM[87]: contrapponendosi a Dio, il faraone pensava forse di affermare il proprio potere come autonomo, nel senso di superiore a quello di qualsiasi dio, e così di delimitare anche la potenza del Dio di Mosè, frustrandone i piani. Visto secondo le Scritture e da Paolo, il faraone è invece solo uno strumento, e la sua resistenza a Mosè è soltanto l'occasione attraverso la quale la δύναμις di Dio può rivelarsi a Israele e al mondo.

Il faraone rappresenta il destino dei potenti messi da parte e dei

[85] C.K. BARRETT, *The Epistle*, 171.

[86] Dalla sesta piaga che lo aveva colpito? Questa è una domanda che si pone J.A. FITZMYER, *Romani*, 673.

[87] Non si tratta di un testo originale di Paolo. È una citazione dalla LXX (Es 9,16) secondo il ms. A che è vicino al TM (J.A. FITZMYER, *Romani*, 673) e legge: τὴν ἰσχύν μου, «la mia forza» anziché τὴν δύναμίν μου, come si trova invece in Rm 9,17. La leggera modifica non cambia tuttavia il senso della frase, anche se l'intervento di Paolo non consiste solo in questo cambio. Anche l'espressione ἐξήγειρά σε ὅπως è in Es 9,16, διετηρήθης ἵνα, «ti ho conservato» o «ti ho mantenuto affinché...». Le parole della citazione di Paolo sono prese dal discorso fatto da Mosè al faraone dopo la sesta piaga, la peste bubbonica.

deboli eletti, come conferma Rm 9,15 a cui Rm 9,16-17 è collegato da una γάρ, «infatti». Anche Rm 9,15 è una citazione biblica, ma questa volta di Es 33,19, un testo che, a sua volta, aiuta a capire altre citazioni bibliche contenute in Rm 9,12-13: il maggiore, per volontà di Dio, è sottomesso al minore (Gn 25,23); è eletto Giacobbe ed è escluso Esaù (Ml 1,2-3). Il senso generale di questi passi paralleli a Rm 9,17 è sintetizzabile in alcune attestazioni: (a) Dio è tanto potente quanto inappellabile nelle sue scelte; (b) l'elezione del minore e l'esclusione del maggiore[88] servono a manifestare la potenza inoppugnabile di Dio; (c) l'esodo, delineato con numerose citazioni o cenni tratti dall'*Esodo* (33,19; 9,16; 4,21; 7,3; 9,12; 14,4.17) in Rm 9,15-18, è la sottrazione di un intero popolo al potere del più forte; (d) è ora l'esodo[89] d'Israele dall'Egitto la più sicura e solenne manifestazione della potenza di Dio per i romani dopo il caso di Abramo.

A questo punto però ci sorge un domanda: a chi precisamente Paolo sta pensando facendo queste citazioni bibliche? Se l'esodo, anche oltre la persona del faraone, è il contesto della rivelazione della potenza di Dio, lo scontro a cui ci si riferisce è tra ebrei (i deboli) ed egiziani-gentili (i forti) che saranno umiliati. Dio elegge i deboli (giudei) e confonde i forti (greci-romani) strappandoli dalle mani dei potenti di questo mondo?

Quel che Paolo afferma con chiarezza riguarda Dio. La δύναμις di cui si parla in Rm 9,17 è infatti un attributo di Dio che si rivela contro il potere oppressivo del faraone con segni e prodigi[90]. Questi sono in qualche modo evocati anche nella missione di Paolo nel mondo gentile (Rm 15,19). Né la resistenza del faraone prima, né più tar-

[88] Anche al faraone, e all'Egitto che egli governa con potenza, è preferito Mosè (citato in Rm 9,15) che non sa neppure parlare (Es 6,30-31), insieme a un non-popolo di schiavi, Israele, che Mosè dovrà guidare nell'esodo. Anche Paolo sarebbe profano nell'eloquenza, secondo 2Cor 11,6.

[89] Gli ebrei, inferiori per numero e cultura agli egiziani, sarebbero diventati più numerosi e più potenti (κατίσχυον: Es 1,7) dei loro padroni. Lo stesso faraone si tormentava perché Israele era diventato il più forte (ἰσχύει: Es 1,9). La forza degli israeliti (ἴσχυεν: Es 1,20) era evidente nel numero, ma non solo. A questa grande massa di schiavi, Mosè prospetta la liberazione con l'intervento di una forza esterna, la mano (χειρὸς κραταιᾶς: Es 3,19) di Dio, una mano pesante (χειρὶ κραταιᾷ: Es 6,1) sugli egiziani. L'ostinazione del faraone contro Mosè serve a mostrare che è Dio il più forte (ἰσχύν: Es 9,16). La liberazione e l'esodo saranno dunque manifestazioni di forza (ἐν... χειρὶ κραταιᾷ: Es 13,3.9.14.16) a favore d'Israele che dovrà farne memoria. Per il suo popolo, anche Mosè è forte, perché il suo vero sostegno (עזי - βοηθὸς... σκεπαστής: Es 15,2, cf. BARRÉ, M. «"My Strength"», 623-637, che traduce: «Yahweh is my guardian deity, he has become a savior to me") è Dio, valoroso (איש מלחמה: Es 15,3, «uomo valoroso»), «Signore», distruttore delle guerre e terribile per l'impeto (בכח - ἐν ἰσχύι: Es 15,6) con cui umilia il nemico (1Cor 1,26-28; 2,6.8).

[90] Anche con l'umiliazione delle piaghe, che somigliano ai segni e prodigi che manifestano la δύναμις dello Spirito [di Dio] anche nel ministero di Paolo, secondo Rm 15,19.

di l'incredulità e ribellione d'Israele (Rm 9,6.27.31) riusciranno ad annientare[91] o a controllare la potenza con cui Dio realizza il suo disegno di misericordia per tutti. Questa potenza, o forza di liberazione, non è quindi ciecamente schierata sempre a favore dei giudei e contro i gentili. Nella storia di Israele può significare misericordia per gli ebrei in quanto deboli e oppressi e punizione dura per gli egiziani in quanto forti e oppressori. Ora, a Roma, chi sono davvero i forti e chi i deboli? E chi, di rimando, è sostenuto dalla potenza di Dio? Paolo suggerisce un principio generale portando l'esempio del faraone e degli ebrei dell'esodo: Dio è dalla parte dei deboli quando questi sono credenti oppressi dai potenti di un mondo incredulo.

2.6. Capacità forti (Rm 9,22)

In Rm 9,22 Paolo sostiene che, volendo mostrare la sua collera e far conoscere τὸ δυνατὸν αὐτοῦ, «ciò di cui è capace», in sostanza il suo stesso «potere di salvezza»[92], Dio sopportò con longanimità vasi d'ira già pronti per la perdizione. Collera, pazienza e misericordia diventano così compatibili nel pensiero di Paolo e costituiscono ora il senso di τὸ δυνατὸν αὐτοῦ. L'aggettivo sostantivato δυνατός serve a identificare la potenza di Dio con la forza di sopportare per misericordia i peccatori. Evidentemente, i fratelli provenienti dal giudaismo potrebbero, più di quelli provenienti dal paganesimo, sentirsi ora a Roma interpellati come «i forti» e primi destinatari di questa δύναμις in due modi: (a) di come s'è manifestata nell'esodo, potrebbero essi considerarsene eredi o beneficiari nei confronti di chi li vessa o disprezza; (b) a modo di capacità di sop-*portare*, con longanimità, le debolezze[93] dei deboli. Questo secondo modo corrisponde a quel che Paolo raccomanda ai forti in Rm 15,1.

Una conclusione errata di questo confronto tra Rm 9,17.22 e 15,1 sarebbe identificare i forti esclusivamente con i giudei. Nel contesto di Rm 9-11, in cui Paolo affronta la questione di Israele, appaiono i giudei[94], quelli che si trovano attualmente in una condi-

[91] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 144.

[92] C.K. BARRETT, *The Epistle*, 176.

[93] In Rm 15,1 J.A. FITZMYER, *Romani*, 829, le considererà «deficienze o mancanze».

[94] Verosimilmente, scrivendo Rm Paolo avrà avuto in mente tutti i cristiani di Roma, tanto provenienti dal giudaismo che dal paganesimo. Ma ci si può chiedere se, parlando dei forti in Rm 15,1, egli non abbia in mente una qualche loro somiglianza con il Faraone che resisteva a Dio; o con i giudei che resistono al vangelo. Comunque sia, la δύναμις dei forti dovrebbe riflettere quella di Dio, e nel caso di Rm 14-15, dovrebbe rivelare la misericordia di Dio verso i deboli.

zione simile più a quella del faraone che a quella degli antichi padri liberati dall'Egitto. Sono essi i forti, ma nel senso di *ostinati* come il faraone dinanzi a Dio; molti giudei infatti si sono induriti dinanzi al vangelo che è potenza liberatrice di Dio.

Una conclusione meno incerta sta nel messaggio biblico dall'*Esodo*, che Paolo intende valido per tutti i romani: è Dio il forte e non il faraone. I forti dovrebbero riflettere sull'ambiguità della loro forza, quando non fosse quella della fede nel vangelo. In ogni caso dovranno assumersi le debolezze dei deboli. I deboli, giudei o greci che siano, sanno, se credono, che Dio elegge i deboli. I forti dovrebbero stare dalla parte di Dio imitandolo.

2.7. Un vignaiolo potente (Rm 11,23)

Dio può, secondo Rm 11,23 – δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεός – reinnestare sull'antico ulivo i giudei recisi dal loro albero per incredulità nel vangelo. Qui Paolo ragiona *a fortiori*: se Dio è potente per innestare un ramo d'ulivo selvatico su un ulivo buono, sarà altrettanto e più capace di reinnestare su questo ulivo rami da esso tagliati. Questa «capacità» o «abilità» probabilmente Paolo l'intende come δύναμις di Dio in rapporto al vangelo: la reale possibilità d'essere salvati per la fede in Cristo.

In Rm 11,23 i giudei che non credono nel vangelo o ne discutono il valore salvifico sono, per questa loro specifica incredulità, deboli come rami caduti, già devitalizzati come l'utero di Sara, poiché secondo Paolo la salvezza d'Israele non può avvenire senza la potenza manifestata nella predicazione del vangelo; non c'è salvezza rifiutando il Cristo[95]. Pure quegli increduli, tuttavia, per quanto si trovino in una situazione d'impotenza come Abramo e Sara (Rm 4,19) o di potere effimero come quello che deriva da un'ostinazione dinanzi a Dio (Rm 9,17), se non persisteranno nell'incredulità (ἐπιμένωσιν τῇ ἀπιστίᾳ) saranno innestati di nuovo. Perché come per Abramo: «Dio è potente per innestarli di nuovo».

In Rm 11,23, nel contesto della questione giudaica, Paolo si rivolge quindi ai fratelli provenienti dal paganesimo. Sembrano costoro i più forti di fede nel vangelo, mentre deboli sembrerebbero i giudei più ostinati, che il vangelo lo rifiutano. In Rm 12,18 Paolo

[95] J.A. FITZMYER, *Romani*, 732.

rivolge un invito diretto ai fratelli d'origine gentile: «Se il possibile – e qui usa, come in Rm 15,1, δυνατός: εἰ δυνατόν – è ciò che [dipende] da voi, siate in pace con tutti gli uomini».

In realtà, si tratti di gentili o di giudei, se credenti nel vangelo che è potenza di Dio per la salvezza sia di giudei che greci (Rm 1,15-16), questi «voi» sono i forti di fede e i più capaci di stabilire contatti di pace (εἰρηνεύοντες) con tutti, persino con il potente governo imperiale di Roma (Rm 13,1-7).

2.8. Peccatori deboli (Rm 5,6)

L'unica volta che Paolo utilizza nella lettera ἀσθενής è in Rm 5,6[96]. Qui questo aggettivo acquista un significato particolare, come «disperato», «incapace di salvarsi da solo», indicando quindi una «debolezza ontologica»[97] oppure «empio, peccatore» (Rm 5,8).

Nel contesto immediato Paolo parla dell'efficacia della morte di Cristo in una situazione di dominio del peccato nel mondo: «infatti, quando noi eravamo ancora senza forze, allora, secondo il tempo stabilito, per degli empi morì» (Rm 5.6). Gesù morì per gli uomini incapaci, o troppo deboli, di far qualcosa per migliorare una situazione di morte[98]. Il parallelismo, in parte anche grammaticale, per via dello stesso genitivo plurale di ἀσθενῶν con ἀσεβῶν, illustra la corrispondenza tra deboli ed empi.

È probabile, nel contesto generale dei primi capitoli, che per «empi» – un termine usato già in Rm 4,5 parlando di Abramo che crede in colui che giustifica anche l'empio – Paolo intenda solo coloro che non hanno ancora conosciuto la potenza di Dio o la vera divinità nella creazione, e pur ritenendosi sapienti sono diventati inescusabili. Si tratta probabilmente quindi di pagani senza sapienza, che «peccarono senza la legge» di Dio (Rm 2,12). Costoro ora Paolo considera i «senza forze» perché ancora senza il vangelo e perciò senza vera fede?

[96] Il testo di questo versetto è, secondo J.A. FITZMYER, *Romani*, 469, «irrimediabilmente confuso»; si veda per una critica testuale W. SANDAY - A.C. HEADLAM, *Romans*, 126-127 e Metzeger, *TCGNT*, 51.

[97] Secondo F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 79, che però poi aggiunge che una tale condizione naturale «est évoquée», in 5,6.8, da termini come «impies», «pécheurs», «ennemis».

[98] C.K. BARRETT, *The Epistle*, 98.

In Rm 5,6-8 deboli sono gli «empi» non ancora credenti né giusti (Rm 5,7). In questa condizione disperata secondo Paolo non c'erano però solo i pagani. Un parallelo di ἀσεβῶν è infatti anche un altro genitivo plurale, ἁμαρτωλῶν, «peccatori», nell'espressione: «mentre eravamo peccatori, Cristo per noi morì» (Rm 5,8). Il parallelismo tra Rm 5,6 e 5,8 è evidente soprattutto nell'insistenza sulla morte di Cristo che rivela non direttamente la potenza ma il suo amore per il mondo. Così quel che in Rm 5,8 più emoziona chi in mente ha il «noi i forti» di Rm 15,1 è l'inclusione di Paolo stesso tra questi «peccatori» e perciò, almeno per ora, anche tra i deboli. Pertanto un'ulteriore accezione di «debole»[99] è ora quella di «peccatore», nel senso di «colui per il quale Cristo è morto». Tale descrizione garba a Paolo che pure si considera ed è un forte tra i forti.

In sintesi, in Rm 5,1-11 Paolo, che si riferisce anche al suo passato di debole e peccatore, spiega che: (a) deboli sono tutti gli empi: coloro che non riconoscono Dio dalle opere della sua potenza; (b) empi sono i peccatori: coloro che falliscono il bersaglio del bene o della legge morale diventando nemici di Dio; (c) deboli sono stati tutti, sia giudei che greci prima della morte di Cristo per loro; (d) Cristo morì per riconciliare e giustificare giudei e greci o romani, facendosi debole con i deboli. Al forte in Rm 14,15 Paolo ordinerà di non mandare in rovina il debole per il quale Cristo è morto, e nel contesto di Rm 15,1 inviterà i forti a imitare il crocifisso nell'addossarsi le debolezze altrui.

2.9. Debolezza della carne (Rm 6,19)

In Rm 6,19a Paolo ritiene di doversi fare più «umano» nel suo linguaggio (ἀνθρώπινον λέγω) teologico, pur dovendo richiamare i deboli all'obbedienza alla διδαχή, l'«insegnamento» o «dottrina» che già è stata trasmessa anche da altri prima di lui. L'espressione che ora Paolo dice di sé: «parlo da essere umano»[100], nel senso che egli ora s'adatta alla debolezza umana[101] dei suoi interlocutori, si-

[99] Il debole non è più un peccatore condannato ma salvato grazie alla debolezza di Cristo crocifisso: 1Cor 1,23-25; 2Cor 13,4.

[100] 1Cor 9,8; Rm 3,5; Gal 3,15; J.A. FITZMYER, *Romani*, 536s.

[101] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 99, cita (erroneamente 1Cor 10,3 anziché, forse, 2Cor 10,3 e), Rm 3,5; Gal 3,15; 1Cor 9,8 per dire che si tratta d'«adaptation formelle, qui concerne le langage, non la pensée»; penserebbe piuttosto «qu'il s'agit d'une adaptation plus profonde de la forme et du fond, dans le sens de 1Cor 3,1».

tua costoro – quanto reali?[102] – in una posizione particolare: sono essi i deboli.

Parlando di debolezza «della carne», tuttavia, Paolo non allude necessariamente a deficienze o debolezze concrete. Probabilmente pensa solo alle difficoltà e ai limiti del linguaggio umano. Quel che intende dire nel contesto è che la sua dedizione alla «giustizia» come ad una «schiavitù» è un modo approssimativo d'esprimersi, riferendosi egli all'esempio di un'istituzione sociale visibile perché contemporanea, ma che è fatta di schiavi ancora sottomessi ai padroni. Come apostolo dei gentili (Rm 11,13), che parla con tutti, Paolo dal sistema oppressivo si dissocia pur adattandovisi meglio che può per essere capito nell'annuncio del vangelo.

Letteralmente scrive: «parlo in termini umani a causa della debolezza della vostra carne». È qui, sempre in Rm 6,19, il duplice genitivo τῆς σαρκὸς ὑμῶν il delimitatore di senso dell'ἀσθένεια e dei suoi portatori: «voi» siete deboli perché «di carne». In primo piano non c'è però un'accusa quanto la giustificazione del proprio linguaggio (λέγω) da parte di Paolo per esortarli a non ragionare più secondo la «carne», ma secondo quel tipo di magistero nuovo al quale ora, liberati dal peccato, devono aderire totalmente come tutti, «asserviti alla giustificazione» (Rm 6,18). La debolezza degli uomini che non possono afferrare verità profonde a meno che non siano presentate con analogie umane[103] imperfette come quella dell'asservimento o della schiavitù, è qui anche una presunta ostilità della «carne» contro lo «Spirito» (Rm 7,14; 8,4), o della sapienza di uomini che in realtà sono rimasti degli «insensati» (Rm 1,22) contro il «vangelo» che è la vera potenza di Dio per la liberazione di chiunque crede (Rm 1,15-17).

Già il doppio genitivo τῆς σαρκὸς ὑμῶν, «della vostra carne», con cui Paolo distingue sé stesso dai romani, suggerisce a costoro polemicamente l'insufficienza del restare semplicemente di «carne», «giudei e greci» che siano. La «carne», nel contesto soprattutto di Rm 8, indicherà rispetto allo Spirito l'elemento negativo, vecchio e superabile (Rm 8,4-13): uno stato di debolezza comune ai credenti.

Ancora in Rm 6,19 l'ἀσθένεια è in contatto con l'ἀκαθαρσία,

[102] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 9: Paolo non conosce la comunità di Roma, e almeno in alcuni passi della lettera (Leenhardt cita: Rm 2,1.17.21; 6,1-.11.15.20; 7,1.7) gli interlocutori non sono reali ma finzioni letterarie della diatriba.

[103] C.K. BARRETT, *The Epistle*, 124.

l'«impurità», e con l'ἀνομία, l'«essere senza legge», qualità negative che ancora dominano τὰ μέλη ὑμῶν, «le vostre membra», espressione questa simile a τῆς σαρκὸς ὑμῶν sia concettualmente, per l'equivalenza tra «carne» e «membra», sia lessicalmente, per il genitivo ὑμῶν. Paolo parla di un passato di debolezza tutta morale, che egli assimila ad una schiavitù o asservimento al peccato, o a sapienze non del vangelo, ma solo per esortare tutti i suoi interlocutori a mettersi ora a servizio pieno della giustizia per santificarsi.

La debolezza della carne non corrisponde qui all'impossibilità o incapacità individuale di uscire dal cerchio della sapienza dei greci o pagani in genere, o dalla legge dei giudei, per essere salvati per la sola fede nel vangelo? In questo caso sarebbe una debolezza che riguarda i più colti tra giudei e pagani[104]. Ma poiché la lettera è stata scritta con un orizzonte più vasto e articolato, che tiene conto di tutti i credenti presenti in Roma, è difficile pensare che con ἀσθένεια τῆς σαρκὸς ὑμῶν Paolo intenda sminuire le loro capacità di comprensione intellettuale di quanto egli sta scrivendo. Quest'ἀσθένεια che l'apostolo attribuisce ai suoi potrebbe essere una difficoltà ad accettare, in nome della «carne» o delle proprie origini culturali e religiose, il vangelo di Cristo pienamente.

Si tratta dello stesso problema di fede debole che sarà discusso a partire da Rm 14,1. Del resto questa ἀσθένεια di Rm 6,19 almeno per somiglianza lessicale è paragonabile con τὰ ἀσθενήματα, «le debolezze» dei deboli di Rm 15,1.

2.10. Impotenza della legge (Rm 8,3)

Paolo arricchisce ancora il vocabolario della debolezza in Rm 8,3, usando il verbo ἀσθενέω come già aveva fatto in Rm 4,19 in riferimento indiretto ad Abramo; lo stesso verbo ricorrerà ancora soltanto in Rm 14,1.2, per indicare il debole di fede. In Rm 8,3 è introdotto per la prima volta anche l'aggettivo ἀδύνατος, «impotente», che ritornerà al plurale in Rm 15,1, per indicare i deboli. Questo testo è già quindi in contatto con la coppia «forti:deboli».

[104] Il concetto di debolezza, in Rm 6,19 Paolo lo attribuisce a fratelli con un passato di peccato, essendo essi senza legge. Ora egli esorta a offrire le proprie membra a servizio della giustizia le persone che per il passato erano state schiave di «immondezza» e «illegalità» o anomismo (τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ) – tutti termini che, soprattutto a fratelli di origine giudaica, richiamano la debolezza del paganesimo.

Il concetto di debolezza è ora espresso precisamente dall'aggettivo neutro singolare accusativo τὸ ἀδύνατον, «l'impossibile» o «l'impotenza», «l'incapacità a fare» o «ciò che è impossibile, inaccessibile alla...»[105] e da ἀσθενέω, coniugato all'imperfetto attivo e indicativo di terza persona singolare, ἠσθένει[106], «era debole», «era malata» o «era impotente», essendo il verbo riferito alla legge. Nello stesso testo ἀδύνατος è seguito immediatamente da un genitivo, nell'espressione: «l'impotenza della legge»[107]; ἀσθενέω invece è delimitato con l'espressione: «a causa della carne»[108]. La «legge» e la «carne» sono una delimitazione bipolare della debolezza.

In Rm 8,3 Paolo sostiene che la legge è «impotente» per causa della «carne»; è resa impotente dalla carne ad operare la liberazione[109] dalla legge del peccato e della morte[110] (Rm 8,2). Letteralmente dice: «l'impossibile per la legge, là dove [*o* poiché] essa era debole a causa della carne»[111].

Nel contesto più generale è in atto un confronto implicito tra «legge» (Rm 8,2.3.4.7) e «vangelo». Se la legge *non può* salvare, la

[105] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 116 preferisce il senso «passif», citando Rm 9,22 per parallelo.

[106] L'espressione completa, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, è problematica per la difficoltà di tradurre ἐν ᾧ: «in cui», in senso modale, come fanno W. SANDAY - A.C. HEADLAM, *Romans*, 192 e K. E. KÄSEMANN, *Commentary*, 216; oppure in senso causale, «poiché» come fa M.J. LAGRANGE, *Romains*, 193 e, imitandolo anche C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 379. J.A. FITZMYER, *Romani*, 576, preferisce la seconda ipotesi, «poiché».

[107] C.K. BARRETT, *The Epistle*, 146: «the law's impossibility».

[108] Nel contesto di Rm 8,1-8, Paolo ripete σάρξ, «carne» diverse volte: 3 nel v. 3, associandola a «peccato»; 1 nel v. 4 in opposizione allo πνεῦμα, lo «Spirito» di Dio; 2 nel v. 5, entrambe le volte in opposizione a πνεῦμα; 1 al v. 6, in associazione a «morte» e in opposizione a «Spirito», associato a sua volta a «vita» e «pace»; 1 al v. 7 in cui i desideri della carne sono in ostilità contro Dio e insubordinati alla sua «legge».

[109] C.K. BARRETT, *The Epistle*, 146: «of course the law could not undo the bondage for which it was in part responsible». La redenzione sarà invece resa *possibile* dalla parola della croce, e quindi dalla debolezza di Cristo (1Cor 1,17-31), secondo F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 116.

[110] J.K. CHAMBLIN, «Libertà», 973 sottolinea l'importanza della libertà dei forti dalla legge, i quali, a differenza di M.B. THOMPSON, «Forte e debole», 650s, non sono esplicitamente identificati con i credenti provenienti dal paganesimo. Chamblin pensa a credenti liberati «dalla schiavitù della legge» (p. 968s), «dalla carne» (p. 969), «dalla morte» (p. 969) per servire Cristo responsabilmente (p. 970-971). Ora, i primi a rispondere a questa liberazione radicale, sono stati proprio dei giudei e Paolo tra loro.

[111] J.A. FITZMYER, *Romani*, 576, il quale sostiene che il modo migliore d'interpretare, τὸ ἀδύνατον, «l'impossibile», è di leggerlo come nominativo assoluto e quindi come apposizione al resto della frase: «per quanto concerne l'impotenza della legge, Dio condannò...». Se ἀδύνατον sia da intendere in senso attivo, «incapace», come fa TERTULLIANO, *De carnis resurrectione* 46: «quod invalidum erat legis», o in senso passivo, «impossibile», come ORIGENE, *Commentarii in Romanos* 6,12, in PG XVI,1093: «quod impossibile erat», si veda la discussione che ne hanno fatto W. SANDAY - A.C. HEADLAM, *Romans*, 192. Fitzmyer preferisce il senso passivo, «perché esprime meglio l'antitesi».

fede nel vangelo *può*. La debolezza della legge, analoga o dipendente dalla debolezza della carne, consiste nell'incapacità a vincere il potere del peccato. La legge mosaica osservata ancora dai giudei non è riuscita e non riesce a porre gli uomini in una condizione di rettitudine dinanzi a Dio[112].

Quest'affermazione polemica nella sostanza se non nel tono pone una duplice domanda: Che ne sarà di giudei legati a tradizionali osservanze mosaiche dinanzi alla novità del vangelo? Tutti i deboli di Roma sono d'origine giudaica[113], in quanto alla fede nel vangelo associano ancora un'osservanza scrupolosa[114] della legge mosaica? Sarebbero deboli in quanto s'affidano ancora ad una legge «impotente» a salvarli. Tale debolezza consisterebbe in una incapacità di distinguere tra vangelo e legge, ritenendo alcuni ancora un vanto le opere della legge (Rm 3,27; 4,2).

In ogni caso, ci sembra che quanto maggiormente prema dire a Paolo sia più universale: l'uomo in quanto tale[115] è nell'impossibilità di salvarsi con le proprie forze – anche nel caso che seguisse scrupolosamente tradizioni antiche derivate dalla «legge del peccato e della morte» – anziché sottomettersi alla novità della «legge dello Spirito» (Rm 8,2)[116]. È solo questa «legge dello Spirito» che rende forti coloro che sono stati finora subordinati al loro passato, perché lo Spirito libera chi crede nel vangelo da ogni altra legge[117] o antica sapienza.

[112] J.A. FITZMYER, *Romani*, 576.

[113] Il bene che la legge è di per sé e quello che produce in chi l'osserva, non è motivato da un io dominato dal peccato (Rm 7,22-23) che abita ogni «carne», soprattutto quella dei gentili.

[114] Confrontando l'espressione, «ciò che alla legge è impossibile» di Rm 8,3 con τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων, cioè alle cose che i deboli non sono capaci di fare, non è illecito ipotizzare che tra gli ἀδύνατοι, letteralmente «gli impotenti» di Rm 15,1, ci siano dei credenti nel vangelo che ancora però s'affidano più a qualche tradizione derivata dalla legge che a Cristo.

[115] Dell'impotenza della legge Paolo infatti incolpa la «carne» dominata dal peccato, nonostante una conoscenza teorica e persino l'osservanza della legge.

[116] È solo grazie allo Spirito che sarà possibile essere vittoriosi per la vita nella lotta tra corporeità della «carne» e spirito. Il come di questa sconfitta della propria fragilità, dovuta all'impurità e iniquità passate, non sta nell'accettare di vivere ancora secondo una legge, naturale o mosaica – anche questa resa debole dalla carne –, ma di camminare secondo lo Spirito, che viene in aiuto dell'uomo (Rm 8,28) e che è potenza di Dio (Rm 1,4).

[117] In Rm 8,1-8 il termine νόμος, la «legge», ricorre più volte, ma con significati antitetici. Al v. 2, al quale si collega il v. 3 tramite il γάρ incastrato tra l'articolo e l'espressione ἀδύνατον τοῦ νόμου, Paolo parla di due leggi: quella dello Spirito della vita e quella del peccato e della morte. La prima, grazie a Cristo Gesù, ha il potere di liberare il credente dalla seconda. Al v. 4, Paolo parla di τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου, «ciò che è giusto della legge», che trova compimento solo in chi si regola secondo lo Spirito. Secondo J.A. FITZMYER, *Romani*, 483, il testo che va da Rm 5,12 a 8,13 può essere considerato una descrizione della nuova vita cristiana che comporta una molte-

In Rm 8,7 Paolo spiegherà subito che la «legge», pur essendo «di Dio», *non potrà* salvare nessuno, perché ad essa, come a Dio, è ostile e insubordinata la «mentalità (τὸ φρόνημα) della carne». Alla carne, vale a dire a ogni persona che è dominata dal peccato, manca la forza di liberarsene. Si manca così tutti l'obiettivo finale, anche se si osservano tutte le leggi, dei giudei e dei romani. È con τὸ φρόνημα τῆς σαρκός che Paolo chiarisce dunque il discorso iniziato con ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός di Rm 8,3.

Il termine φρόνημα indica «i pensieri dello spirito umano» (Rm 8,27), «le aspirazioni», «i desideri della carne», ma in quanto ostili a Dio (Rm 8,7) e al prossimo[118]. Si tratta, piuttosto che di una condotta esteriore, di una interiorità ambigua, di un modo mondano o carnale di pensare e di agire, rapportato al vecchio Adamo e non a Cristo. Se φρόνημα nel contesto chiarisce il senso di σάρξ diventa più comprensibile il modo in cui la «carne» svigorisce la «legge»: interpretandola male e anche osservandola ambiguamente o egoisticamente. Paolo non considera impotente la legge in sé, obiettivamente. In sé stessa essa è «santa», giusta e buona. Perché è da Dio non è davvero impotente a salvare chi la credesse e osservasse fedelmente. È però resa impotente dal libero pensare, volere e decidere dell'uomo[119], dalla «carne» appunto, che è quella del vecchio Adamo. Per questa «carne», comune a «giudei e greci», anche i figli di Abramo sono sotto il dominio del peccato e inesorabilmente o mortalmente deboli se il Cristo non fosse morto per loro (Rm 5,6).

Cristo fa sua la «carne» che così com'è ridotta dal peccato οὐ δύνανται, «non può» piacere a Dio (Rm 8,8). In Cristo la «carne» è però trasformata in uno strumento di vita sicché anche la «legge» o più propriamente «ciò che è giusto della legge» trova il suo compimento «in noi che non ci regoliamo secondo la carne ma secondo lo Spirito» (Rm 8,2-3). Si dovrà allora concludere, che essendo stata sanata la «carne» con l'incarnazione di Cristo, anche la «legge»

plice liberazione che avviene solo grazie alla «potenza dello Spirito»: (a) libertà dal potere della morte e del peccato (Rm 5,12-21); (b) libertà dal peccato e dall'io mediante il battesimo; (c) libertà per l'impegno a servizio di Cristo (Rm 6,12-23); (d) libertà dalla legge in virtù della morte di Cristo (Rm 7,1-6) (*Ibid.*, 540), prima della vita cristiana vissuta nella «potenza dello Spirito» (Rm 8,1-13) (*Ibid.*, 570), quindi da forti e non da deboli.

[118] Cf. in Es 20,17 il comandamento del «non desiderare» quel che appartiene ad altri.

[119] Questo ragionamento si può sviluppare anche riguardo al vangelo: è potenza di salvezza ma per chi crede. Chi invece lo rifiuta si trova in una posizione simile al giudeo o a chiunque altro dinanzi ad una buona legge.

non sarà più impotente[120]. «Carne» e «legge»[121] fanno ormai parte dello stesso «vangelo», che è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede.

In sostanza, con τὸ... ἀδύνατον τοῦ νόμου in Rm 8,3 Paolo non condanna la «legge», la santa Torah d'Israele, all'impotenza a salvare chi realmente la osserva con fedeltà. La «legge» viene da Dio prima di Cristo, come la promessa fatta ad Abramo, e come il vangelo. Piuttosto Paolo fa notare che l'impotenza della legge a salvare dipende dall'uomo, che invece di credere e obbedire a Dio asseconda la propria incredulità o i propri pensieri e desideri che contaminano la legge. È questa debolezza della «carne», che al vangelo preferisce sé stessa, l'unica vera impotenza della legge.

2.11. Debolezza dello Spirito (Rm 8,26)

Paolo chiarisce dunque che la «carne», cioè l'uomo o primo Adamo – in quanto tale giudeo, greco o romano – proprio perché è «carne» è debole. I suoi desideri sono istintivamente ostili a Dio: non si sottomettono alla sua legge, οὐδὲ γὰρ δύναται, «né lo possono» fare (Rm 8,7). Paolo aggiunge subito che «coloro che sono nella carne *non possono piacere* a Dio» (Rm 8,8). Nel contesto «carne» indica, come si è visto, i limiti dell'essere uomini dinanzi allo Spirito.

Il verbo ἀρέσκω, usato in Rm 8,8, ricomparirà solo ancora tre volte nella lettera, sempre per raccomandare a «noi i forti» di Rm 15,1 di non «piacere» a sé stessi, ma di piacere al debole, sull'esempio di Cristo che nulla fece per «piacere» a sé (Rm 15,3). Un contatto letterario esiste quindi tra i deboli e forti di Rm 14-15 e Rm 8,6-7, in cui Paolo anticipa una spiegazione. La forza dei forti, che sono credenti nel vangelo come Paolo, dipende in ultima analisi

[120] Se una mentalità sapiente secondo la carne, o secondo la «lettera» della legge, si è mostrata ostile alla legge di Dio rendendo questa troppo debole per liberare dal peccato e dalla morte anche i giudei, è tuttavia ancora attraverso la «carne» assunta dal Cristo nella sua debolezza, e quindi dal Cristo che è morto per i deboli peccatori (Rm 5,6), crocifisso per la sua debolezza, che viene la vita e insieme il superamento di ogni debolezza (2Cor 13,3-4).

[121] Paolo è un forte (Rm 15,1) d'origine giudaica e non condanna tutto Israele né la legge d'Israele (Rm 9,6-7). Addirittura esige dai cristiani di sottomettersi alla legge di Roma (Rm 13,1-7). Di qualsiasi legge egli considera però debolezza o impotenza a confronto con il vangelo che per lui è rivelazione della potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede (Rm 1,16, ma già anche 1,1.2.9.15 e poi ancora 11,28; 15,16).

dallo Spirito (Rm 8,26-39). Paolo sostiene infatti che alla «nostra debolezza» della carne corrisponde il supporto dello Spirito[122], τὸ πνεῦμα, che è presente in chiunque creda nel vangelo. Lo Spirito non solo rende consapevoli i credenti della loro debolezza, ma si affianca a loro per aiutarli a uscirne.

Paolo adopera il sintagma συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ: «collabora assumendo la nostra debolezza» per esprimere l'azione di rafforzamento dello spirito umano da parte dello Spirito Santo. In συναντιλαμβάνομαι è possibile cogliere una somiglianza e anche un vago anticipo dell'imperativo che Paolo rivolgerà ai forti in Rm 14,1: τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε. I forti saranno invitati ad «accogliere» e a prendersi cura dei deboli, in tal modo comportandosi anche secondo lo Spirito (Rm 8,4) o imitando lo Spirito. Con συναντιλαμβάνομαι, «afferrare qualcosa con qualcuno», Paolo spiega il modo in cui lo Spirito aiuta il credente nel vangelo: intervenendo nella sua debolezza: συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν.

Sul termine ἀσθένεια si registrano delle varianti nella trasmissione del testo, che adombrano tentativi di interpretazione, forse già in vista del τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων che figurerà in Rm 15,1. Alcuni codici[123] registrano infatti il plurale «debolezze», altri[124] vi aggiungono il genitivo τῆς δεήσεως, «della preghiera». Si tratta di debolezze nella preghiera o della preghiera, quindi dell'incapacità di pregare nelle diverse e difficili circostanze della vita[125]. Altri[126] però aggiungono ad un singolare genitivo, «della debolezza», il genitivo «della preghiera».

Si tratta in ogni caso di una debolezza, intesa come incapacità di pregare, alla quale lo Spirito pone rimedio assumendosela. L'ἀσθένεια è pure l'abituale condizione di chi, anche credendo nell'adozione a figli di Dio, non sa rivolgerglisi come «Abbà» (Rm 8,15). Secondo Paolo lo Spirito manifesta ora la potenza di Dio

[122] Lo «Spirito» è con la maiuscola perché è distinto dal «nostro spirito» fin da 8,16. Si tratta dello «Spirito di Dio» (Rm 8,9.14) che ci è dato in dono (Rm 8,23).

[123] Tra cui: 044 (del IX/X secolo) e il testo bizantino di maggioranza.

[124] I codici F (010, del IX secolo) e G (012, del IX secolo).

[125] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 131, non ritiene una debolezza «son laconisme»; piuttosto, la debolezza della preghiera «est dans la pauvreté de sa substance». Citando E. GAUGLER, *Römerbrief*, I, 315-316, aggiunge che «la prière c'est essentiellement l'expression de notre ignorance sur ce qui devrait être notre prière». Più avanti parla di debolezza e indegnità del credente dinanzi a Dio, ma aggiunge che, paradossalmente, la «faiblesse de sa prière est le signe de son authenticité».

[126] Si tratta di codici secondari come: it Ambst.

quando insegna a pregare il Padre percependosi come suoi figli, e non estranei peccatori. L'incapacità di pregare non è un segno o un rifiuto della presenza dello Spirito, né tanto meno è un impedimento insormontabile alla sua azione. La «nostra debolezza» è solo una condizione dell'essere uomini di carne, è lo spazio fisico della presenza e dell'intercessione dello Spirito al Padre. Con il pronome personale al genitivo plurale, ἡμῶν, Paolo fa qui un'operazione di associazione di sé a tutti i deboli. Suggerisce anzi che l'ἀσθένεια riguarda tutti[127], anche lui personalmente che si è collocato tra i forti. Neppure lui sa pregare senza l'aiuto dello Spirito. I forti quindi sono anch'essi tutti dei deboli nella preghiera.

Sulla «nostra debolezza» tuttavia lo Spirito non trionfa. Piuttosto, egli vi si adegua esprimendosi con στεναγμοῖς ἀλαλήτοις, «sospiri» o «gemiti», intellettualmente incomprensibili. È come se gemendo lo Spirito si facesse debole con i deboli. In Rm 8,23 Paolo attribuisce il «gemere» (στενάζομεν) a «noi», che siamo i deboli perché fatti di carne anche se abbiamo già lo Spirito: «noi anche gemiamo[128] in noi stessi». Il gemito indica debolezza e può avere origine in Paolo dalla sua tribolazione, angoscia, persecuzione, fame, nudità, pericoli, spada, o da tutti i patimenti, passati e futuri, menzionati oltre che nelle lettere ai corinzi anche in Rm 8,35. Queste sofferenze sono le «debolezze» che non impediscono a Paolo una certezza di fede: nulla, né morte né vita, né angeli né *potenze* (δυνάμεις), o altri spiriti o esseri celesti[129], né presente né futuro *avrà potere* (δυνήσεται) di separarci dall'amore[130] di Dio (Rm 8,38-39).

[127] La spiegazione di questa universalità della debolezza in relazione allo Spirito Santo, è la «carne» debole che credenti e non credenti hanno in comune.

[128] Una spiegazione dei «nostri gemiti» potrebbe portarci a meglio capire in che cosa consista davvero la nostra ἀσθένεια. Gemiamo perché aspettiamo ancora l'adozione a figli e la redenzione del nostro corpo. In un linguaggio escatologico che è quello usato in Rm 8,18-38, siamo in un «già» che è «non ancora». Adozione e redenzione sono iniziate ma non compiute. La tensione tra presente e futuro è visibile fin da Rm 8,18 nel contrasto esistente tra τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ, «le sofferenze» del presente» e τὴν μέλλουσαν δόξαν, «la gloria» futura che dovrà ancora rivelarsi in «noi». Questo conflitto che avviene nel «corpo» ancora da riscattare (Rm 8,23) – o come Paolo ha indicato altrove: ancora da dinamizzare, rendere incorruttibile, spiritualizzare e infine glorificare (1Cor 15,42-43) – mostra qualche analogia anche con la coppia «debole:forte» di Rm 15,1. La speranza in Cristo (1Cor 15,19) non delude, comunque, né i deboli né i forti, essendo ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, «l'amore di Dio», già stato riversato nei «nostri cuori» per lo Spirito donatoci (Rm 5,5). Che l'amore di Cristo – quello di Dio rivelato tramite Cristo – di cui si fa l'elogio in 8,35.39, non sia l'aiuto dello Spirito alla «nostra debolezza»?

[129] J.A. FITZMYER, *Romani*, 636, rifacendosi ad alcuni mss. della LXX di Is 34,3. FILONE, *De mutatione nominum* 8,59.

[130] Ci si sta allontanando dal tema della debolezza ma proprio questo «amore di Dio» è riversato «nei nostri cuori» per mezzo dello Spirito (Rm 5,5; 15,30) che è potenza di Dio. È pen-

In conclusione, dai v. 7, 8, 26 nel contesto di Rm 8 derivano alcune riflessioni che fanno certamente parte della soluzione del conflitto «forti:deboli». In particolare: (a) quando i credenti che pregano sono consapevoli della loro ἀσθένεια, sono anche in sintonia con lo Spirito che flebilmente geme in loro; (b) questo gemito nei credenti è la debolezza dello Spirito che si adatta alla «nostra»; è la sua intercessione silenziosa e nascosta per noi, ma anche amore riversato «nei nostri cuori»; (c) per questa presenza dello Spirito la «nostra debolezza» è diventata inseperabile dall'amore, che rivela la vera natura della potenza di Dio nelle «debolezze» dell'apostolo e del credente in Cristo crocifisso.

Con discrezione Paolo sta suggerendo per iscritto ai romani qualcosa di cui egli è convinto da tempo: i credenti in Cristo, siano essi di origine giudaica o gentile, esperimentano la potenza di Dio non quando essi considerano sé stessi i forti, senza peraltro esserlo, ma quando si riconoscono, come lui, veri deboli[131] nello Spirito. Allora stanno diventando forti nella preghiera e nella fede in Cristo.

Sintesi

La coppia «forti:deboli» ricorre esplicitamente in *Romani* solo in 15,1, ma i due temi in essa polarizzati tra loro – del debole e del forte – costituiscono un vocabolario ben distribuito dall'inizio alla fine della lettera.

Dall'esame di questi termini risulta che l'uomo è debole; è Dio il solo «potente» e la sua forza, che è pari alla sua divinità, si manifesta in molteplici forme: (a) nella creazione; (b) nel vangelo come stru-

sabile a questo punto che l'intercessione dello Spirito nella «nostra debolezza» sia un gemito e come tale esprima non solo la debolezza dello stesso Spirito che si adatta a noi, ma anche la forza di Dio che è ancora l'amore (Rm 14,15 e 1Cor 8,1) visibile nella morte di Cristo (Rm 5,6; 14,15).

[131] Con J.D.G. DUNN, *Theology*, 438. «This is an astonishing feature of Paul's pneumatology: the Spirit experienced not in power, but in weakness; the Spirit experienced not in articulate speech, but through "inarticulate groans"». Rm 8,26 potrebbe essere deliberatamente diretto contro una possibile presunzione dei forti che una persona «spirituale» si manifesti tale con opere di potenza? Questa è la convinzione di F.W. HORN, *Das Angeld*, 413. Ma tale assunzione non resta confermata in Rm 14-15, dove Paolo affronta il conflitto «debole:forte». Anche più inverosimile, alla luce di Rm 8,26, appare l'affermazione di J. BEKER, *Paul*, 244, che «Paul often speaks of the Spirit in an inherently triumphant manner that prevents its integral relation with the weakness and suffering of the crucified Christ».

mento di salvezza per chiunque crede; (c) nell'estrema impotenza di Abramo e Sara che diventeranno i genitori di nazioni; (d) nella potenza abbattuta del Faraone e nell'esodo che è la liberazione dell'antico Israele; (e) nella missione di Paolo nell'impero romano.

Per questo, in quanto apostolo del vangelo che è potenza di Dio per tutti coloro che credono, Paolo si considera forte tra i forti: è la fede nel vangelo che rende tali. Per contro, è l'incredulità o il dubbio – che non ha mai indebolito Abramo – la più marcata caratteristica del debole. Si tratta di una debolezza di fede e, nel contesto, di scarsa fede in Cristo.

L'origine etnica di deboli e forti non è chiarita da Paolo: a volte i forti sembrano doversi identificare con i giudei, ai quali egli forse si associa con «noi i forti» di Rm 15,1.

Altre volte, più forti di fede nel vangelo – perché senza la suggestione di una legge che la carne ha reso impotente – sembrano essere i gentili. Senza distinzioni etnico-religiose, l'apostolo dei gentili si rivolge agli uni e agli altri, avendo come punto di riferimento non più la legge, e neppure la conoscenza della potenza e divinità del creatore che l'insipienza morale dei pagani ha confuso con gli dèi. Come punto di riferimento ha invece solo il «vangelo», vero compimento delle promesse fatte ad Abramo, padre nella fede dei giudei e dei gentili.

Forte è chi crede nel vangelo così come Abramo ha creduto nella promessa, senza tentennamenti e senza discussioni. Debole è chi dubita di Cristo, considerando il vangelo, anziché potenza di Dio per la salvezza, più insignificante della legge dei giudei o delle conoscenze religiose dei pagani o degli ordinamenti sociali dell'impero di Roma.

Se questo è il debole, egli rischia di rimanere più fuori che dentro la comunità dei credenti, e si colloca quasi certamente ancora nel numero degli empi, peccatori *incapaci* di essere raggiunti – esitando essi circa il Cristo e lo Spirito – dalla nuova vita e dalla salvezza.

COPPIA δυνατοί:ἀδυνάτων (RM 15,1)

Solo in Rm 15,1 Paolo menziona i forti per la prima volta nella lettera. I deboli sono comparsi sulla scena, al singolare, a partire da

Rm 14,1. Ora Paolo li tratta in coppia, ma inserendo sé stesso tra i forti e non tra i deboli.

Chi sono i forti e chi i deboli? A chi Paolo si rivolge per discutere questa divisione in atto nella chiesa? E come affronta l'evidente stato di tensione? Alcune risposte a queste domande saranno possibili solo con l'esame di «δυνατός:ἀδύνατος» nel contesto di Rm 14-15.

Contesto

Rm 14-15[132] fa parte di un'inclusione costruita su una esortazione: il dovere dell'amore dei forti verso i deboli[133]. Il verbo παρακαλέω, «sollecitare» o «incoraggiare» è impiegato la prima volta nella lettera, in prima persona singolare e con Paolo per soggetto, in Rm

[132] Stabilire come Paolo sia venuto a conoscenza della situazione dei cristiani di Roma sarebbe utile per appurare fino a che punto in Rm 14-15 egli non stia usando categorie prese a prestito dai capitoli 8-10 della *1Corinti* e quindi dalla chiesa di Corinto. Molti termini sono comuni infatti a Rm 14-15 e a 1Cor 8-10: ἀδελφός, *fratello*, è presente 6 volte in Rm 14-15 (Rm 14,10.13.15.21; 15,14.30) e 7 volte in 1Cor 8-10 (1Cor 8,11.12.13 due volte; 9,5 due volte; 10,1); ἀγάπη, *amore*, è presente 2 volte in Rm 14-15 (Rm 14,15;15,30) e 3 in 1Cor 8-10 (1Cor 8,1.3; 10,14); ἁμαρτία, *mancanza del bersaglio*, è presente 1 volta in Rm 14,23; e 2 volte in 1Cor 8-10 (1Cor 8,12, due volte); ἀποθνήσκω, *morire*, è 6 volte in Rm 14-15 (Rm 14,7.8 tre volte.9.15) e 2 volte in 1Cor 8-10 (1Cor 8,11; 9,15); ἀπόλλυμι, *rovinare*, è in Rm 14,15 e 3 volte in 1Cor 8-10 (1Cor 8,11; 10,9.10); ἀρέσκω, *piacere*, è 3 volte in Rm 14-15 (Rm 15,1.2.3) e 1 in 1Cor 10,33; βλασφημέω, *bestemmiare*, è in Rm 14,16 e in 1Cor 10,30; βρῶμα, *cibo*, è 4 volte in Rm 14-15 (Rm 14,15 due volte.17.20) e 4 in 1Cor 8-10 (1Cor 8,4.8.13; 10.3); ἐσθίω, *mangiare*, è 10 volte in Rm 14-15 (Rm 14,2.3 quattro volte.6 quattro volte.20) e 10 in 1Cor 8-10 (1Cor 8,7.10; 9,7 due volte.13; 10,18.25.27.28.31); ancora φαγεῖν, *mangiare*, è in Rm 14,2.21.23 e in 1Cor 8,8 (due volte).13; 9,4; 10,3.7; κρέας, *carne*, è in Rm 14,21 e in 1Cor 8,13; οἰκοδομέω, *costruire*, è 3 volte in Rm 14-15 (Rm 14,19; 15,2.20) e 3 in 1Cor 8-10 (1Cor 8,1.10; 10,23); πίνω, *bere*, è in Rm 14,21 (14,17) e in 1Cor 9,4; 10,4 (tre volte).7.21.31; πίπτω, *cadere*, è 2 volte in Rm 14-15 (Rm 14,4; 15,3) e 2 in 1Cor 8-10 (1Cor 10,8.12); προσκόπτω, *inciampare*, è 3 volte in Rm 14-15 (Rm 14,13.20.21) e 1 in 1Cor, in 8,9; σκάνδαλον, *scandalo*, è in Rm 14,13 e in 1Cor 8,13 (due volte). Queste coincidenze di temi correlati a «debolezza:forza» in Rm e 1Cor dimostrano la somiglianza fra le due sezioni delle due lettere. Tuttavia anche la lista dei termini propri a 1Cor 8-10 e a Rm 14-15 sarebbe lunga. Se pertanto è innegabile una somiglianza dell'argomento, esistono anche differenze nel modo di svolgerlo. Gli interlocutori sono diversi. Paolo non conosce di persona i romani, mentre sa bene chi sono i corinzi e con costoro egli si mostra più coinvolto. In Rm 14-15 egli esplicita la sua solidarietà ai forti ponendosi tra loro in Rm 15,1 (ἡμεῖς οἱ δυνατοί) cosa che fa anche in 1Cor 8-10, in 8,1, ma in modo più indiretto (πάντες γνῶσιν ἔχομεν). Dei romani, Paolo non è il *padre* come per i corinzi (1Cor 4,15).

[133] J.A. Fitzmyer, *Romani*, 139-140. C.K. Barrett, *The Epistle*, 235, introduce Rm 14,1-15,13 come una ripresa dell'esortazione fatta ai gentili in Rm 11,13-24, a non pensare con troppo orgoglio di sé stessi, come se forti fossero i credenti di origine pagana.

12,1: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί e l'ultima volta (dopo altre due volte in Rm 12,8 e 15,30) in Rm 16,17: παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί. Il sostantivo παράκλησις compare in Rm 15,4.5. Da una prima parenesi in cui Paolo esortava i fratelli di Roma a corrette relazioni con il mondo[134] esterno l'apostolo passa ora ad esaminare la qualità delle relazioni all'interno della comunità. Ammonire o esortare forti e deboli che la costituiscono è il primo scopo[135] anche della sezione che comprende Rm 14-15[136].

Definire la pericope che contorna e stabilisce il senso di «forti:deboli» è possibile anche sulla base dell'inclusione letteraria sull'accoglienza, che è anch'essa un'esortazione. Rm 14,1 inizia con l'imperativo[137] plurale alla seconda persona di προσλαμβάνομαι, verbo usato qui per la prima volta e che significa nel medio: «accogliere qualcuno in casa, accoglierlo in famiglia»[138]. Con esso Paolo invita il forte ad accogliere il debole, imitando in quest'accoglienza Dio stesso (Rm 14,3). Terza e ultima apparizione di προσλαμβάνομαι sarà in Rm 15,7, ancora all'imperativo. In questa occasione l'esortazione è rivolta chiaramente a forti e deboli insieme: «accoglietevi a vicenda». È quindi l'accoglienza il tema che include letterariamente il conflitto tra «forti:deboli» e, almeno secondo le intenzioni di Paolo, può anche dissolverlo teologicamente, se si fa riferimento all'esempio di Dio (Rm 14,3) e di Cristo (Rm 15,3-7). Il modello prossimo è Cristo: «come anche Cristo accolse noi a gloria di Dio» (Rm 15,7).

In Rm 14 «liberamente Cristo riceve le diverse espressioni di adorazione e di obbedienza offerte dai membri giudei e gentili della sua famiglia (Rm 14,3-8)»[139]. L'incondizionata accettazione del

[134] J.D.G. DUNN, *Theology*, 680.

[135] L'unità letteraria della pericope 14,1-15,7 attorno al tema dell'accoglienza fraterna dell'altro, assume una funzione importante ai fini di decidere quale sia lo scopo dell'intera lettera. Paolo, giudeo di origine, ma anche apostolo dei gentili (Rm 11,13), scrivendo *Romani* per rivolgere distintamente il «vangelo» a cui è consacrato (Rm 1,1) a «tutti coloro che si trovano in Roma» (Rm 1,7) tenta così anche di sanare divisioni reali o virtuali tra le diverse chiese domestiche.

[136] J. DUPONT, «Appel», 365: in Rm 14-15 Paolo sviluppa, precisandoli, principi e temi di 1Cor 8-10, applicandoli a nuove situazioni e questa volta ponendo più chiaramente al centro di tutte le prospettive e come regola della vita cristiana, Cristo stesso. Per P. MINEAR, *The Obedience*, 33, Rm 14-15 costituirebbero «the target of the whole epistle».

[137] R.J. KARRIS, «Romans», 72, elenca tredici tra imperativi e congiuntivi esortativi in Rm 14-15: 14,1.3[bis].15.16.19.20.22; 15,2.7. Tuttavia, per J.A. FITZMYER, *Romani*, 812, è un'esortazione generica tanto da indurre alcuni commentatori a ritenere che l'armonia e l'accordo tra deboli e forti rappresenti un problema comune a ogni chiesa dell'origine.

[138] Così J.A. FITZMYER, *Romani*, 814, che aggiunge: «dare il benvenuto a qualcuno e ospitarlo con cuore aperto»

[139] J.K. CHAMBLIN, «Libertà», 973.

debole da parte di Dio in Cristo, che per il fratello debole è morto crocifisso (Rm 14,15), dovrà replicarsi nella condotta del forte e del debole, come del giudeo e del greco o gentile (Rm 10,12). I forti smettano di disprezzare i deboli (Rm 14,3.10); li accolgano piuttosto con le loro debolezze anche a rischio di riceverne insulti (Rm 15,1-3) in cambio. Da parte loro, i deboli smettano di giudicare i forti (Rm 14,4.10).

In sostanza tutti gli inviti di Paolo rivolti ai romani possono sintetizzarsi in quello dell'accoglienza reciproca. In questa incondizionata ospitalità vicendevole, di cui Paolo parla da Rm 14,1 a 15,7[140], risiede la concreta opportunità di non fare della «scienza»[141] (Rm 2,20; 15,14) o della «coscienza» (Rm 2,15; 13,5; 1Cor 10,29) come tra i fratelli di Corinto, o di un proprio convincimento religioso ed etico personale il metro per misurare gli altri. Per l'accoglienza reciproca, il risultato del conflitto tra gli uni e gli altri sarà risolto se sfocerà nella gloria da rendere, con un solo cuore e un'unica bocca, a Dio (Rm 15,5-7)[142], che è l'unico e vero Dio di tutti i popoli (Rm 15,11)[143] ed è perciò da imitare nell'accoglienza e nella tolleranza sia dai giudei che da gentili.

1. Che fare con il debole (Rm 14,1)

Forte è chi accoglie il debole secondo Rm 14,1. A partire di qui e fino ad almeno Rm 15,1 Paolo inizia un dialogo con i forti riguardo ai deboli[144]. Il debole è descritto come τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει, un'espressione dove il δὲ marca la transizione a una nuova sezione all'interno di Rm 12,1-15,13[145].

Non è questa la prima volta in cui Paolo usa il verbo ἀσθενέω. Letteralmente, la formulazione τὸν ... ἀσθενοῦντα τῇ πίστει ne richiama un'altra, ἀσθενήσας τῇ πίστει di Rm 4,19. Ma mentre lì, con

[140] Per C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 690, è 14,1-15,13 il contesto specifico di forti e deboli.

[141] In 1Cor 8,1.7 la «scienza» dei forti è insufficiente alla costruzione della chiesa.

[142] P. BEASLEY-MURRAY, «Pastore», 1161, a proposito di Rm 15,1-7 fa notare il ruolo «pastorale» di Paolo.

[143] Per J.A. FITZMYER, *Romani*, 813, l'uso dell'AT in Rm 15,7-13 non necessariamente significa che i credenti di Roma con idee differenti tra loro, o anche i gruppi organizzati all'interno della loro comunità, si rifiutassero di celebrare assieme il culto.

[144] L'identità dei due gruppi si rivela solo gradualmente e indirettamente, attraverso la descrizione che Paolo fa dei loro problemi.

[145] Con C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 699.

la negazione di ἀσθενέω (μὴ ἀσθενήσας), Paolo indicava una netta assenza di debolezza nella fede di Abramo, nonostante le insormontabili circostanze d'impotenza fisica sua e di Sara, qui ἀσθενέω indica almeno due altre cose: (a) una debolezza nella fede[146], (b) una conseguente differenza tra Abramo e un qualche credente di Roma. Il tema della «fede» non ricorre meno di 66 volte in *Romani*[147]. Se Abramo non mancò di fede nella promessa di Dio, «chi è debole» a Roma, pur non essendo privo di conoscenza del vangelo, non è però capace di trarne tutte le conseguenze pratiche[148].

In Rm 14,1 Paolo usa il participio di ἀσθενέω al singolare, perché? Forse per restare nel generico[149], non accusando nessuno in particolare di questa debolezza di fede, ma riferendosi a chiunque ne fosse contrassegnato[150]. Il participio accusativo τὸν ἀσθενοῦντα sarà replicato subito in Rm 14,2 dal nominativo ὁ...ἀσθενῶν, e richiamato da un sostantivo plurale della stessa famiglia, τὰ ἀσθενήματα, in Rm 15,1. Questa etimologia richiama chiaramente anche il participio al nominativo maschile ὁ ἀσθενῶν di 1Cor 8,11, l'accusativo femminile ἀσθενοῦσαν riferito alla «coscienza» di 1Cor 8,12 e l'aggettivo ἀσθενής di 1Cor 8,7.9.10; 9.22.

Paolo usa quindi la stessa terminologia «debole» nelle due lettere; però è sua? Egli non sa se, non per sentito dire, che a Roma ci sono deboli di fede. È ancora ipotizzabile perciò che le varie forme di ἀσθενέω e i termini della stessa famiglia lessicale non siano[151] originali, anche se Paolo se ne serve. È difficile anche però credere che i fratelli di Corinto e di Roma si siano riferiti a sé stessi come «deboli di fede»[152]. È più probabile quindi che, con questi termini offensivi, si riferiscano ai deboli di fede coloro che considerano sé stessi «forti nella fede». Adottando ora il linguaggio di costoro, Paolo riconosce che,

[146] J.A. FITZMYER, *Romani*, 700.

[147] *Romani* è il documento paolino con più occorrenze del tema πιστ-. Segue *Galati* con non meno di 26 volte. In Rm 14 lo si incontra in 14,1.2 e ancora in 14,22.23, cioè all'inizio e alla fine del capitolo, con διάκρισις-διακρίνομαι. Ciò conferma che in Rm 14-15 è la fede il tema importante e anche l'elemento discriminante tra deboli e forti.

[148] C.K. BARRETT, *The Epistle*, 236; K.E. KÄSEMANN, *Commentary*, 367 (tedesco, 354): «It is also [Paul's] opinion that there is a faith which does not adequately fill its place».

[149] BDF, § 139.

[150] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 699, n. 1.

[151] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 700, ricorda la tensione con i forti che hanno «scienza», fin troppa, in 1Cor 8,1.7.10.11.

[152] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 700.

indipendentemente dalla loro origine[153] giudaica o gentile[154], quel che principalmente li distingue dai deboli è la formazione o il grado diverso di fede in Dio e in Cristo che essi hanno raggiunto dopo una loro più o meno lunga appartenenza alla chiesa di Roma.

Che cosa intende però precisamente Paolo quando, già in Rom 14,1, parla di fede? Se arriva fin qui l'argomentazione iniziata in Rm 1,16 – che cioè il vangelo è δύναμις di Dio per la salvezza di chiunque crede – allora un credente è debole per una soggettiva incapacità di percepire le conseguenze di tale affermazione o d'accettarla fino alle ultime conseguenze pratiche. Il debole tuttavia non appare oggettivamente in difficoltà quanto agli elementi essenziali del credo[155], nonostante il parere contrario del forte. Anche il debole infatti è un credente in Cristo come il forte, con il quale vive nella stessa comunità a cui Paolo ora si indirizza. Il debole però, a differenza del forte, non sa esplicitare le implicazioni della sua nuova identità cristiana, come pretende invece di saper fare in ogni circostanza, anche la più problematica, chi si ritiene forte.

La «fede» di cui difetta il debole è una «sicurezza» o una «certezza confidente»[156], o quella «convinzione» psicologica che caratterizza il pensiero e le decisioni del forte quando si considera libero di poter fare determinate cose[157] che il debole non farebbe. Del diverso comportamento Paolo discute in Rm 14, senza peraltro voler rendere i forti prigionieri delle debolezze dei deboli[158], né costoro subalterni rispetto alle convinzioni eticamente più liberali dei forti.

[153] J. HUBY, *Romani*, 389, riporta come pensiero di Origene e di «molti soprattutto tra gli antichi» come Girolamo, l'Ambrosiaster, il Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto, e la lista la chiude Tommaso d'Aquino, che i deboli sarebbero «Ebrei convertiti [ma] che sarebbero rimasti fedeli alle osservanze della legge mosaica». Huby obietta che questa non proibiva ogni genere di carne.

[154] M.S. GARCÍA, «Romanos», 444.

[155] Con F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 195: «Le "faible" subit des pressions inconscientes qui le paralysent; c'est un scrupuleux, un inhibé, un "consciencieux" (1Cor 8, 7-12)».

[156] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 697, a sostegno di questa interpretazione di πίστις qui e in 14,22s, cita DEMOSTENE, 30.7: «but he was not confident [ἐπίστευσεν] enough to abandon her marriage portion». Che il problema principale qui sia la πίστις, e che questo termine significhi «convinzione» ne è convinto anche J.A. FITZMYER, *Romani*, 812. Questo autore afferma anche che «i deboli sono probabilmente giudeo-cristiani membri della comunità romana; i forti sono gli etnico-cristiani». Alcuni anni fa – egli continua – M. RAUER, *Die «Schwachen»*, «aveva cercato d'identificare i deboli con gli etnico-cristiani, con persone la cui abitudine di astenersi dalla carne e dal vino era dovuta alla loro provenienza ellenistica, dalla gnosi e dalle religioni misteriche». Né la posizione di Rauer, né quella di Fitzmyer sembrano sostenibili per il fatto che negano la presenza di giudeo-cristiani, come Paolo, Aquila e Priscilla tra i forti.

[157] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 698-700.

[158] M.B. THOMPSON, «Forte e debole», 651.

Il forte mangia e beve liberamente di tutto (Rm 14,2), anche carne e vino (Rm 14,21); non distingue liturgicamente un giorno da un altro (Rm 14,5), né il «puro» dall'«impuro», considerando, correttamente, «pura» ogni cosa (Rm 14,14.20) creata da Dio.

È facendo tutte queste cose senza scrupolosità di sorta che il forte mostra di vivere quotidianamente secondo un grado di fede che è superiore a quella del debole, in quanto più convinta[159] o più sicura. Il forte è forse un credente nel vangelo rispetto ad altri più emancipato dal proprio passato, giudaico o pagano che sia stato. È un credente che agisce in base al vangelo, che è di per sé liberante dalla legge sia giudaica che romana. Il debole è invece ancora vincolato da tradizioni e consuetudini[160] che non sa accordare ancora con la nuova fede.

Di questo passato condizionante Paolo inizierà a parlare in Rm 14,2. Intanto fin da Rm 14,1 egli conferma che per alcuni il punto debole è la fede[161], e che di questa esistono diversi livelli[162], appunto riconoscendo l'esistenza di credenti deboli[163] e di credenti forti. In simile situazione ecclesiale la stessa fede dei forti[164] costituisce un ostacolo più che un aiuto per il debole.

Paolo non dice espressamente che il forte è più perfetto[165] del

[159] Con C.K. BARRETT, *The Epistle*, 236.

[160] Per J. HUBY, *Romani*, 394, alla distinzione degli alimenti si aggiunge quella dei giorni, ma sempre a proposito di astinenza. Questa nuova distinzione supporrebbe che accanto ai puri vegetariani (Rm 14,2) ce ne fossero altri che proponevano l'astinenza per giorni determinati. Per questa opinione, Huby cita l'AMBROSIASTER, PL 17,167: «Sunt quidam qui quarta feria carnem non edendam statuerunt, sunt qui sabbatis...». Le discussioni vertono anche su quali giorni digiunare e quali no.

[161] La fede sia debole che forte non è statica, fissando gli uni e gli altri nelle loro opposte posizioni. Essa dovrà crescere e diventare sicura in tutti. Questa è l'opinione di L. MORRIS, «Fede», 613: nessuno è capace di ottenere la fede salvifica con le proprie forze. Dinanzi a Dio si è tutti deboli; è Dio che donando la fede (Rm 12,3.6) ha reso forte anche l'impotente Abramo (Rm 4,19-21).

[162] J.D.G. DUNN, *Theology*, 635s.

[163] J. MURRAY, «The Weak», 136-153 si chiede che cosa realmente significhi debole di fede in Rm 14,1.2, ritenendo difficile attribuire una carenza di fede ad un cristiano di Roma, sia egli proveniente dal paganesimo o dal giudaismo.

[164] Se la fede ha una dimensione personale e quindi un valore morale per il forte, che in base ad essa si sente in diritto e libero di mangiare di tutto e di non distinguere un giorno dall'altro, non necessariamente tale fede dovrebbe governare anche le azioni degli altri. Quando il forte si costituisse interprete autorevole di ciò che il vangelo dice, o indirettamente almeno, stabilisse lui stesso quello che il vangelo dovrebbe dire o non dire ai deboli, un risultato sarebbe il conflitto, e un altro quello di appropriarsi di un'autorità che non ha rispetto al debole e rispetto alla chiesa stessa.

[165] Se la fede è il punto di partenza o la motivazione della vita cristiana nella chiesa di Roma, il suo punto di arrivo, cioè la sua perfezione, sarà l'amore (Rm 14,15) che si rivela nell'accoglienza del debole come lo accoglie Dio in Cristo (Rm 15,7).

debole. Anzi, se è per il proprio credo che il forte disprezza il debole, il forte dovrà correre ai rimedi per i danni che rischia di arrecare. Per obbedienza a Paolo e in ultima istanza al vangelo il forte dovrà accogliere «chi è debole»[166].

L'accoglienza del debole è espressa da un imperativo plurale rivolto ai forti non genericamente. Προσλαμβάνεσθε: «accogliete amichevolmente chi è debole nella fede»[167]. In questo contesto l'appello appare come un diretto invito alla coerenza con la fede, perché è richiesto di imitare Dio che accoglie (Rm 14,3) tutti in Cristo, morto per salvare il fratello debole (Rm 14,15).

L'accoglienza del debole ha una doppia motivazione teologica e cristologica. Paolo si appella al forte prevenendolo da una concezione autoreferenziale della fede, come se si trattasse di un'autogiustificazione personale con diritto di non badare ai deboli. I forti invece dovranno esplicitare[168] la loro fede accogliendo amichevolmente il debole.

Nel *Corpus Paulinum* προσλαμβάνομαι ricorre cinque volte[169], di cui quattro qui in Rm 14,1.3; 15,7 (due volte)[170]. Già questa presenza marcata del verbo indica l'intensità dell'appello: l'ospitalità a Roma dev'essere buona e costante. Etimologicamente προσλαμβάνομαι implica anche un atteggiamento attivo, del «prendere» o «assumere» (λαμβ-). La forma media sottolinea il significato quasi riflessivo del «prendere per sé»[171], «assumersi», che suggerisce l'importanza di una scelta amicale e non di un'accoglienza solo passiva o indifferente. Paolo richiede di fare spazio in casa propria e in comunità a chi è diverso nella fede. Con questo invito non è promosso tuttavia un relativismo di opinioni, perché non sono giustificate da Paolo neppure le convinzioni del debole o una fede scarsa in Cristo. I forti dovranno accogliere i deboli anche senza condividerne o appro-

[166] Il punto di arrivo della fede del forte è nella traiettoria dell'incarnazione.

[167] U. VANNI, «Lettere», 528.

[168] Il forte non sembra esente dalla contrapposizione «opere:fede», anche se le sue opere potrebbero essere considerate, esternamente, «opere della fede». Per la contrapposizione «opere:fede» in Rm 3,28; 4,5; 9,32; una sintesi tra fede e opere è in 1Ts 1,3 e Gal 5,6.

[169] L'unica altra occorrenza di προσλαμβάνομαι nel *Corpus Paulinum* è in Fm 17: προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ.

[170] Fm 12 e 17 e At 28,2 sono ancora contesti paolini. Delle 12 occorrenze di προσλαμβάνω nel NT Paolo usa questo verbo 4 volte (solo) in Rm 14-15.

[171] In Mt 16,22 indica l'azione di Pietro di prendere personalmente da parte Gesù, per convincerlo a non sottoporsi ai maltrattamenti dei giudei (Mc 8,32). Altri passi in cui il verbo ha significato attivo sono At 18,26, un versetto riferito ad Aquila e Priscilla, amici di Paolo, che «presero con loro» Apollo per istruirlo nella fede cristiana (At 17,5).

varne le convinzioni. Si chiede di dare accoglienza a fratelli (Rm 14,10.13.15.21) in Cristo per come sono[172] e per come pensano, senza diventare come loro.

All'imperativo dell'accoglienza del debole, Paolo aggiunge la specificazione: «senza mettervi a discutere i suoi pensieri»[173], contrapponendo tra loro due nuovi sostantivi particolarmente significativi. La posizione mentale dei forti è espressa da διάκρισις e quella dei deboli da διαλογισμός. Se διάκρισις evoca la capacità di distinguere o il discernimento, per esempio tra diversi «spiriti» come in 1Cor 12,10, Paolo non desidera ora che i forti si impegnino a farlo circa la fede del debole o circa i suoi ragionamenti.

Già in Rm 1,21 διαλογισμός indicava un «ragionamento» inteso nel senso di un'avvertita urgenza di discutere l'efficacia del vangelo. Il termine evoca il concetto dell'indebolimento delle certezze o della fiducia[174]. Nel contesto di Rm 14,1, tuttavia, il genitivo plurale διαλογισμῶν non pare avere una connotazione negativa. Richiedendone Paolo il rispetto e non una valutazione critica (μὴ εἰς διακρίσεις) ai forti, fa apparire il debole di fede non come un ignorante, né come uno stolto o un uomo senza «scienza»[175], ma piuttosto come uno che si interroga sulla propria fede. Le «opinioni» che il debole si forma hanno una loro lunga storia, dipendendo forse da un confronto con tradizioni ascetiche o religiose più antiche, come Paolo dà ad intendere a partire da Rm 14,2. Il debole ha ereditato e custodisce forse ancora conoscenze etico-religiose che il forte non ha avuto o che ora rinnega con disprezzo. Il debole è un «ragionatore» o anche un polemista, che difende le sue convinzioni prima di abbandonarle. I forti non devono discutere di queste opinioni argomentate dei deboli[176].

In sostanza quel che Paolo raccomanda al forte a partire da Rm 14,1 è di riservare un'accoglienza amichevole, rispettosa e indiscus-

[172] Si tratta, probabilmente, di continuare ad accogliere il debole come integrante attivo della chiesa, un «fratello» (Rm 14,10) e non un estraneo o un avversario.

[173] U. Vanni, «Lettere», 528.

[174] Alla luce di Rm 1,20, tale debolezza potrebbe descriversi, più propriamente, come «incredulità», in alcuni credenti di Roma, derivante dal non riconoscere l'illimitata potenza o divinità del Creatore visibile nelle creature.

[175] Questo termine, γνῶσις, Paolo lo usa in Rm 2,20 e 15,14 (Rm 11,33), ma soprattutto per indicare la forza dei forti in 1Cor 8,1.7.10.11.

[176] Questo termine lo si incontra anche in Lc 24,38, riferito addirittura ai discepoli che dubitano, nel loro cuore, della realtà di Cristo risorto. Non per questo Gesù li respinge, anche se li riprende. Lc 24,38, Mt 16,8, Mc 8,17 e Lc 5,22 sono passi in cui i dubbi dei discepoli sono palesi.

sa al debole di fede. Costui non dovrebbe forse neppure essere considerato un debole, perché in realtà si mostra come un colto e abile difensore di proprie convinzioni personali o di tradizioni o abitudini etico-religiose. I forti quindi, come non sono tenuti a condividere le idee del debole, così non cerchino di persuadere il debole o di assimilarlo, neanche a partire dalla loro fede libera rispetto al proprio passato. Maturino piuttosto la loro nuova fede imitando Dio in Cristo, nell'accogliere il fratello così com'è, pensa e agisce.

2. Vegetariani - Onnivori (Rm 14,2)

In Rm 14,2 il debole sembra un asceta e il forte un epicureo. Il testo di questo versetto è collegato grammaticalmente a quanto precede, il v. 1 che abbiamo appena esaminato, da μέν, una particella traducibile in diversi modi, a seconda che indichi contrasto o continuità o nuova enfasi rispetto a quanto precede. La *Vulgata* la traduce con *enim*, «infatti». Questo significato di μέν dipende anche dalla funzione di collegamento esercitata dal pronome relativo che precede, ὅς maschile nominativo. La breve espressione ὃς μέν può tradursi quindi con «chi, infatti», che nel contesto immediato è in posizione di soggetto grammaticale del verbo πιστεύω, «credo». L'ὃς μέν è anche però in contrapposizione a ὁ δὲ ἀσθενῶν, soggetto parallelo della seconda frase presente in questo v. 2. «Chi, infatti» nel contesto corrisponde ad un non esplicitato «forte di fede». L'espressione completa: ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα è parafrasabile quindi in: «chi crede pienamente pensa di poter mangiare di tutto»[177] da cui risulta la fede, come in Rm 14,1, la discriminante tra il debole, singolo[178], e il forte, anch'esso singolo. Nell'espressione stilisticamente contratta di Paolo si nota che πιστεύω, esplicitato solo nella prima frase, non è a sé stante ma fa da ausiliare a «mangiare».

La prima frase completa del v. 2, che nell'insieme non presenta astrusità testuali rilevanti[179], non ha però tutti i nessi sintattici

[177] Con U. VANNI, «Lettere», 528s. J.D.G. DUNN, *Theology*, 684 suggerisce, più letteralmente: «colui che ha fede per mangiare tutto», in contrapposizione a «chi è debole» nello stesso versetto.

[178] J. MURRAY, *The Epistle*, 174, ritiene che il singolare indichi una minoranza. L'osservazione però resta discutibile per il fatto che ora anche del forte Paolo parla al singolare.

[179] Il verbo finale ἐσθίει diventa εσθιετω per qualche codice importante come il papiro 46, il D* e pochi altri. La variante, secondaria, non costituisce una difficoltà per stabilire il senso di «debole:forte».

esplicitati: «chi infatti crede di mangiare ogni cosa». Nasce di qui la domanda: che cosa significa πιστεύει, «crede»? Intanto, che con l'espressione ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα sia qualificato il forte, al singolare, è provato leggendola assieme ad una seconda, posta in parallelismo antonimico, che segue immediatamente: ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα[180] ἐσθίει, «colui che invece è debole nella fede, mangia solo legumi»[181]. Nella comunità di Roma c'è quindi da una parte il forte, identificato come colui che «crede di mangiare» o di potere mangiare di tutto, e dall'altra il debole, che è un vegetariano[182].

Un'ambiguità resta circa il significato di «credere». Quanto è davvero la «fede» a qualificare il forte? o non il più semplice fatto che forte sia chi mangia liberamente di tutto senza forse neppure pensarci? Una risposta accettabile è nell'espressione di Rm 14,1 – ἀσθενοῦντα τῇ πίστει – già sopra esaminata. Il debole sarebbe tale per una «fede» non salda. È altrettanto logico ritenere, in una lettura a specchio o per somiglianza e contrasto, che forte è invece chi resta saldo nella «fede»[183], intendendo quella in Cristo. Del resto Paolo sembra affermare presto al riguardo un principio importante: che ogni condotta del credente è buona se deriva dalla fede (nel vangelo?) e ne è l'espressione (Rm 14,23). Resta un fatto: che πιστεύει di Rm 14,2 è un verbo sintatticamente ambiguo, essendo un ausiliare di φαγεῖν πάντα, e ciò ci riporta a dubitare che forte sia davvero solo chi crede già come Abramo, e debole sia chiunque ancora dubiti o s'interroghi come invece Abramo non avrebbe mai fatto.

Sembra però che a Paolo ora interessi stabilire soltanto qual sia a Roma il metro di misura del debole per suggerire al forte che esso non ha un valore assoluto. Per il forte questo metro è la «fede» per-

[180] *Λάχανα* indica «piante da giardino», «ortaggi» o «vegetali». Secondo Mt 13,32; Lc 11,4-2, i farisei pagano la decima di tutti gli ortaggi. Il termine è *λάχανον* che nel *Corpus Paulinum* ricorre solo qui, ma che nella LXX si trova, con un senso più o meno uguale, in almeno quattro diversi versetti: Gn 9,3; 1Re 20,2; Sal 36,2; Pro 15,17 e nel NT ricorre ancora in Mt 13,32 (Mc 4,32) e Lc 11,42. La presenza di questo termine nella Scrittura antica non pare sufficiente per sostenere che sono vegetariani, e quindi deboli, solo o principalmente credenti nel vangelo provenienti dal giudaismo. Nessuna delle ricorrenze bibliche di *λάχανον* associa questa parola a «mangiare» o ad una dieta che escluda la carne (Gn 9,3; Pro 15,17).

[181] U. VANNI, «Lettere», 529.

[182] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 701, rigetta la traduzione «another, being weak» di K.E. KÄSEMANN, *An die Römer*, 349, che in realtà traduce: «Der andere isst als Schwacher…».

[183] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 700, sostiene come «the weakness in faith to which this chapter refers is not weakness in basic Christian faith, but weakness in assurance that one's faith permits one to do certain things».

sonale, ma tale credo può causare un vero conflitto teologico ed ecclesiale.

Che la libertà di pensiero e il conseguente comportamento del forte procedano dalla sua stessa fede[184] è evidente dal contesto, in cui appunto la posizione di πιστεύω nella frase di Rm 14,2 è quella di introduzione al «mangiare». Parallelamente però, nella seconda frase dello stesso versetto, Paolo aggiunge che chi è debole nella «fede» mangia legumi. Quindi per «credere» uno mangia di tutto e l'altro per «fede» no. Sembrerebbe quindi di dover ammettere che la fede è ciò che fa la differenza o che la diversità nella dieta supponga o stabilisca una differenza nella fede. Da presupporre però è anche l'esistenza di una fede oggettiva comune al debole e al forte, anche se assieme ad un aspetto soggettivo di essa. La differenza è in questa soggettività del credo. Non necessariamente quindi il forte è tale solo perché crede obiettivamente in Cristo più del debole. In Cristo crede anche il debole che appartiene alla stessa chiesa, e forse più del forte egli può soggettivamente tentare di meglio custodire e proteggere la propria fede dal pericolo di perderla.

In breve, il forte si distingue perché «crede di poter mangiare liberamente di tutto» mentre il debole è tale solo perché non crede di poter fare altrettanto proprio in rispetto alla sua fede. La frase di Rm 14,2 ci sembra a questo punto ritraducibile e completabile: «chi, infatti, crede [di] mangiare [di] tutto», e andrebbe conclusa con l'affermazione «costui è forte».

In Rm 14,2 è la fede nuova[185] – quella nel vangelo – il motivo profondo del conflitto. Non è la fede in sé ma il modo soggettivo di interpretarla nelle situazioni concrete come mangiare certi cibi o astenersene. Il fatto che Paolo, o qualcun altro prima di lui a Roma, abbia unito il «credo» nel vangelo a una scelta o a un rifiuto di cibi evidenzia un significato discriminante della fede. Il debole però è tale più che per la sua fede, per «opinioni» che in fatto di cibo gli derivano con probabilità da convinzioni radicate in tradizioni o regole che non sono il vangelo, potenza di Dio sufficiente per la salvezza di chiunque crede. Il debole pare un tradizionalista. I suoi at-

[184] J. HUBY, *Romani*, 393.

[185] Considerando il contesto in cui la «fede» è il termine di paragone principale, il verbo πιστεύει (questo tema include tutto Rm 14, dai v. 1.2 ai v. 14,22-23 dove ritorna) non rimane qui comunque svilito. Debole è effettivamente chi non sa esprimere in pienezza la propria fede nel vangelo riguardo al cibo, mentre è forte chi dalla fede deriva una dottrina etica liberante. Il forte mostra di possedere una fede più matura e attiva del debole.

teggiamenti dietetici[186] lo proiettano in una dipendenza dal suo passato religioso non cristiano.

In concreto è debole chi «crede» di poter mangiare solo «legumi», e perciò di dover essere un vegetariano[187] o un asceta[188]. In Rm 14 Paolo riunisce quattro comportamenti che contrappongono il debole al forte e servono a delineare un profilo antitetico e piuttosto marcato di entrambi. Il debole (a) mangia vegetali e non la carne[189]; (b) considera alcuni giorni liturgicamente più importanti di altri; (c) non beve vino[190]; (d) distingue ancora, alla maniera del-

[186] Il problema della debolezza è legato al cibo, praticamente solo in Paolo, in tutto il NT; cf. però Mt 25,42-43; Lc 10,8-9. Solo in versetti paolini, e solo in 1Cor 8,7.8.9.10.11.12.13; 11,29.30 e Rm 14,1.2.3; 14,23-15,1, la debolezza è connessa al cibo considerato lecito perché puro, o illecito perché impuro.

[187] Resta dubbio identificare i deboli con i giudei, che sarebbero vegetariani in nome di una legge che in realtà non proibisce di mangiare carne. Tuttavia, il problema dei giudei, e anche di credenti nel vangelo provenienti dal giudaismo, potrebbe riguardare solo il mangiare certe carni, «impure» perché immolate agli idoli (1Cor 8-10).

[188] J. HUBY, *Romani*, 390 sostiene che ai nostri giorni «l'immensa maggioranza dei commentatori vede nei deboli degli «asceti», citando M.J. LAGRANGE, *Romaines*, 336. Come «asceti», potrebbero provenire, secondo J. HUBY, *Romani*, 390, n. 8-16, sia dal mondo greco che da quello ebraico della diaspora: dagli «adepti di un certo numero di sette filosofiche o religiose [che] si astenevano da tutto ciò che aveva avuto vita animale»: si citano gli orfici, cf. E. ROHDE, *Psyché*, 366 e i pitagorici (*Ibid.*, 398, n. 3).

[189] Il vegetarianismo, sostiene M. REASONER, «Roma», 1351, veniva insegnato a Roma nella scuola di Quinto Sestio (dell'epoca di Augusto). Il filosofo peripatetico Sozione (non anteriore al regno di Tiberio: 14-37 d.C.) avrebbe persuaso Seneca (4 a.C. - 65 d.C.) a diventare vegetariano per un certo tempo (SENECA, *Epistulae ad Lucium* 108.22) e questa dottrina sarebbe stata insegnata da Musonio Rufo (anni 30-100 d.C. circa), un filosofo influente già all'epoca di Nerone, imperatore dal 54 d.C., secondo G. LA PIANA, «La primitiva», 209-226, 305-326 e C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 693s, n. 5. Anche autori classici accennano al vegetarianismo: PLATONE, *Leges* 782c, accenna all'astensione da cose animate in una condotta orfica; ARISTOFANE, 10,3-4, addita umoristicamente chi mangia solo vegetali come i bruchi; FILOSTRATO, *Vita di Apollonio* 1,8, dice di Apollonio di Tiana, in Cappadocia (I sec. d.C.), che rinunciò a mangiare carne per diventare discepolo di Pitagora. Nell'ellenismo giudaico, FILONE, *De vita contemplativa* 37, parla di «terapeuti», vegetariani d'origine ebraica in Egitto. Anche l'astensione dal vino era praticata nel mondo greco: cf. ARISTOFANE, 10.3: «una vera rana per bere [solo] acqua»; FILOSTRATO, *Vita di Apollonio* 1.8: Apollonio di Tiana, non mangiava carne né beveva vino; cf. C.K. BARRETT, *The Epistle*, 237. Nel mondo ellenistico giudaico, FILONE, *De vita contemplativa* 37, si riferisce ad ebrei astemi. C.K. BARRETT, *The Epistle*, 237, non trova però alcuna legge giudaica che proibisca di mangiare carne e di bere vino, per cui non ritiene che i deboli di Roma siano *tout court* credenti di origine giudaica e i forti siano da cercare tra convertiti ex-gentili.

[190] Nell'AT, soprattutto il bere il vino è associato a qualche grave colpa, come l'incesto in casa di Lot, in Gn 19,32-35. Non bere vino è una condizione di purificazione religiosa per Aronne, che altrimenti non può entrare nella tenda del convegno, in Lv 10,9. Anche Ez 44,21 proibisce di bere vino o sostanze inebrianti al sacerdote che entra nella parte interiore del Tempio. In Nm 6,3.20 il non bere vino o sostanze inebrianti fa parte del voto di nazireato e in Gdc 13,4.7.14, il voto di nazireato comprende anche l'obbligo di astenersi dal mangiare alcunché d'impuro. Daniele e i suoi compagni ebrei, alla corte di Nabucodònosor, non bevono vino e non si nutrono che di vegetali, eppure rimangono belli e forti. Al discepolo della sapienza, Pr 23,20

la legge mosaica, tra «puro» e «impuro». Sono queste astensioni la debolezza di «chi è debole di fede», e insieme la più evidente e molteplice causa di tensione quando, anche a Roma come a Corinto (1Cor 11,18), ci si riunirà in assemblea. Il forte, in tutte queste cose elencate, sarà all'opposizione. Paolo però con chi sta?

In Rm 15,1 dichiarerà d'essere uno dei forti ma proprio per questo scriverà a favore dei deboli. Paolo già formula in Rm 14, con vari espliciti suggerimenti agli uni e agli altri, un'etica della reciproca responsabilità e ospitalità, per cui chi pratica più la nuova fede nel vangelo che l'ascetismo deve accogliere chi pratica più l'ascetismo dettato da proprie tradizioni precedenti che la fede. Neppure a Roma il primato è della «scienza» che divide ma dell'amore che edifica (1Cor 8,1; Rm 13,10; 14,15).

3. Doveri del debole (Rm 14,3)

In Rm 14,3, con la motivazione teologica: ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο[191], «Dio infatti lo ha accolto amichevolmente», Paolo si rivolge al debole: infatti la domanda d'indagine: Dio ha accolto chi? come risposta ha: il forte. Dio ha accolto il forte e ora il debole deve fare altrettanto. Se infatti αὐτὸν, «lo» nella frase citata, si riferisce a un complemento oggetto presente nella frase che precede, cioè a «chi mangia», si tratta effettivamente del forte. Il duplice e completo invito di Paolo è infatti: «chi mangia non disprezzi chi non mangia, chi non mangia non condanni chi mangia»[192].

Che «chi mangia» di tutto e non solo legumi sia il forte è provato anche dal suo atteggiamento di disprezzo per chi, come il debole, non mangia che legumi. Il verbo ἐξουθενέω[193] letteralmente signifi-

richiede esplicitamente di non diventare bevitore di vino né mangiatore di carne. Nel NT, Giovanni Battista appartiene a questa tradizione di nazirei e di sapienti, mentre Gesù è considerato un mangione e «bevitore di vino».

[191] Nella LXX, dove προσλαμβάνομαι ricorre una volta sola in 2Mac 8,1 e non è riferito a Dio ma ai giudei che si ricompattano in un gruppo, l'immagine di Yahweh che si prende cura dei più deboli condannando i potenti che si prendono cura solo di sé stessi è offerto da Ez 34,4.16. Anche Zc 11,15-17 offre un simile rimprovero a quei capi del popolo che falliscono nel rispondere ai bisogni di chi è socialmente più debole.

[192] U. VANNI, «Lettere», 529.

[193] Sono diversi i termini che, direttamente o indirettamente, in *Romani* si riferiscono ai deboli (e ai forti) pur non appartenendo alla famiglia lessicale formata da ἀδύνατος, ἀσθενέω, ἀσθένημα e δυνατός. Per es., uno è ἀπόλλυμι che significa perire senza la legge in Rm 2,12 e mandare in rovina il debole in Rm 14,15; καταργέω, un verbo usato in Rm 3,3 per dire che l'infedeltà di alcuni non invalida la fedeltà di Dio, in 6,6 indica invece la situazione d'impotenza di chi ha

ca: «ritengo un niente», e quindi di fatto esprime plasticamente l'azione negativa di non considerare il debole un pari o «fratello» (Rm 14,10), che può compiere solo chi considera sé stesso un forte. Il debole, tuttavia, un asceta che «non mangia», è altrettanto critico nei riguardi di «chi mangia»: lo «condanna» considerandolo forse un mangione e beone[194] o per lo meno un lassista. Un debole che «condanna» e un forte che «disprezza»[195], entrambi indotti a comportarsi in tal modo da un credo personale, a Paolo appaiono più vicini e simili tra loro di quanto essi stessi ritengano. Entrambi sono dominati da ostilità; entrambi sono insufficienti in accoglienza o in vita ecclesiale. Entrambi sono quindi sostanzialmente carenti nella fede in Dio tramite Cristo. Perciò una eventuale identità di vedute tra deboli e forti su questioni opinabili non rappresenterebbe per Paolo l'ideale di fede e di amore in Cristo.

Rivolto al debole Paolo sostiene che Dio nella sua famiglia accoglie anche il forte. Accogliere il forte, anche se mangia carne e beve vino e non distingue un giorno dall'altro per il culto, è imitare Dio. In Rm 14,4 Paolo invita quindi a sostituire con una riflessione sulle conseguenze pratiche della fede la condanna morale o il disprezzo per l'altro. Il debole in particolare non deve imitare il forte ma come Dio accoglierlo, anche se il forte non fosse per il debole che un lassista incurante di tradizioni ascetiche o cultuali di grande valore.

4. Signore che sostiene (Rm 14,4)

Paolo è con il «forte» ancora in Rm 14,4, dove richiama il tema attribuendolo al Signore: δυνατεῖ γὰρ ὁ κύριος[196], «poiché il Signore ha la forza di sostenerlo». Che difenda il forte dal debole lo si de-

commesso peccato; κενόω - καταργέω sono usati per dire che la fede è svuotata d'energia e che la promessa sarebbe destituita di fondamento se i suoi eredi si fermassero all'osservanza della legge (Rm 3,31); προσκόπτω - πρόσκομμα - σκάνδαλον: inciampo e scandalo (Rm 9,32.33; 14,13.20) da cui sono colpiti particolarmente i deboli; così πταίω e πίπτω: inciampare e cadere (Rm 11,11.22; 14,4) descrivono quel che succede al debole più che al forte.

[194] Cf. l'opinione espressa su Gesù e riportata in Mc 11,19 e da Lc 7,34.

[195] Il binomio «debolezza-disprezzo» esiste solo in Paolo nel NT, in Rm 14,2-3; in 1Cor 1,27-28 e in Gal 4,13-14.

[196] *Lectio* dei mss. A, B, C, D*, F, G, 6 e 104. Alcuni altri mss. (P^{46}, D^{bc}, L, P, 623*, 1739) leggono δυνατὸς γάρ (ἐστιν), una sostituzione ovvia dell'insolito δυνατεῖν. Inoltre, invece di κύριος, *lectio* dei mss. P^{46}, ℵ, A, B, P, alcuni (D, F, G) leggono θεός, forse sotto l'influenza di ὁ θεός del v. 3. Per questa discussione sul testo, vedi J.A. FITZMYER, *Romani*, 816.

duce dal contesto: «e chi sei tu che giudichi un domestico altrui? Che stia in piedi o cada riguarda il suo padrone: e starà in piedi»[197].

«Chi giudica», ὁ κρίνων, è il debole, sulla base dell'invito di Paolo, μὴ κρινέτω, «non condanni», già rivoltogli, come si è visto, in Rm 14,3. Il verbo κρίνω, «giudicare» più nel senso di «condannare» che di «valutare criticamente» o obiettivamente le cose, si addice del resto al debole, che se non è saldo nella sua fede in Cristo lo è nel credere al valore delle sue tradizioni e regolamenti, in base ai quali riconosce sé stesso come un forte e il forte come un non osservante. Per Paolo, invece, il forte nella fede non deve essere giudicato proprio perché con la sua fede e fedeltà è un «domestico altrui». Non è il debole con le sue convinzioni il suo padrone ma il Signore che lo ha chiamato a far parte della sua chiesa.

La domanda però che Paolo rivolge al debole: «tu chi sei che giudichi un domestico altrui?» e in Rm 14,10 un'altra: «ma tu perché giudichi il tuo fratello?» attirano l'attenzione del lettore non solo sul debole ma anche sullo stile letterario che Paolo impiega nei due versetti. Sono domande che non attendono una risposta. Forse sono solo «elementi diatribici» o modi d'esprimersi già propri a filosofi popolari[198]. A questo punto però sorge a noi una domanda sulla consistenza non più letteraria ma storica dell'interlocutore di Paolo, il debole da lui sorpreso nella sua preoccupazione per un domestico altrui che non cade ma resta in piedi[199]. A Paolo interessa presumibilmente solo generalizzare il discorso senza dover perdere l'amicizia di nessuno a Roma, né del debole né del forte che credono sostanzialmente nel medesimo vangelo. È anche probabile che i lettori romani, proprio da queste domande retoriche di Paolo, capiscano la sua buona intenzione. Egli non intende infatti condannare il debole – che condanna il forte – ma solo invitarlo discretamente a riflettere sull'assurdità di un giudizio che escludesse l'altro, in questo caso il forte, dalla comunità.

È per questo che Paolo riferisce del rapporto del forte come quello di un servo con il suo Signore[200], il Cristo. L'apostolo difen-

[197] U. VANNI, «Lettere», 529.

[198] D.F. WATSON, «Diatriba», 444s e prima di lui, S.K. STOWERS, *The Diatribe*, considerano Rm 2,1-5.17-24; 9,19-21; 11,17-24 e 14,4.10 esempi di un tipo particolare della diatriba: un discorso fatto a un interlocutore immaginario.

[199] J. HUBY, *Romani*, 393.

[200] Chi sia questo «signore» che si prende cura dei forti perché non cadano appare nello stesso v. 4 dalla ripetizione del termine, questa volta preceduto dall'articolo, ὁ κύριος, «il Signo-

de chi si considera forte per il fatto di appartenere a un padrone potente, che lo regge per non cadere e che gli affida servizi da compiere. Il forte è uno schiavo di casa. Solo per tale sua appartenenza è liberato dal giudizio del debole, e a costui, o a chiunque tentasse di fargli da padrone in vece del Signore, non dovrà rispondere. Gli basta essere responsabile nella fede che diventa una fedeltà al suo Signore, il Cristo, e non a uomini. Il forte perciò non deve giustificare la sua fede e il comportamento che ne deriva dinanzi al debole. Lui ha un altro padrone, e la forza per non cadere o per rialzarsi in caso di caduta gli viene dal Signore, e non dall'osservanza dei rigidi regolamenti ascetici e liturgici che gli imponesse il debole. Costui deve capire una lezione: che chi non è un servo sostenuto dal Signore, se cadesse[201] non riuscirebbe a rialzarsi[202], neppure con una scrupolosa osservanza di diete e di calendari liturgici.

Una conclusione a cui Paolo porta il debole prima del forte, è che nessuno deve predominare sull'altro tra fratelli nella stessa fede; nessuno deve imporre ad altri le proprie convinzioni morali o ascetiche[203] come vangelo, perché questo diritto è dell'unico Signore.

5. Tradizioni: superate dalla fede e dall'amore (Rm 14,5)

In Rm 14,5 Paolo descrive il debole come chi «ritiene un giorno differente dall'altro»[204] e il forte come «chi ritiene uguale ogni

re». Qui, alcuni codici, in verità tardivi (D G) ma anche molti padri come Origene, Cipriano, Efrem, Agostino ed altri, leggono «Dio» anziché «il signore». Sembra evidente di per sé che nello stesso v. 4 Paolo usi la prima volta κύριος come metafora, «padrone di casa», in parallelo al titolo di «domestico». La seconda volta invece, κύριος potrebbe essere tradotto con il maiuscolo, «il Signore», come normalmente fanno gli interpreti. A sostegno di questa ipotesi c'è il parallelismo del Sal 19,9 già citato. Inoltre, anche in Rm 14,6, il termine κύριος, che vi è ripetuto tre volte, è il «Signore», Cristo. L'incertezza su questa identità è superata in Rm 14,9 dove il verbo κυριεύω, che significa «dominare» ma anche «essere signore» è riferito esplicitamente al «Cristo» nella sua signoria sui vivi e sui morti.

[201] Paolo qui usa πίπτει, «cade», ma come ipotesi e per di più non reale per il forte, perché il Signore lo tiene in piedi. Da dove il forte potrebbe «cadere» (1Cor 10,12) o decadere, diventando così un debole anche lui? Dalla fede (1Cor 16,13), nella quale già il debole non è forte.

[202] Per J. MURRAY, *The Epistle*, 176, Paolo, riflette sulla potenza come qualità di Cristo risorto e del vangelo (Rm 1,16).

[203] ARISTOTELE, *Oeconomica* 1343b-1344a, considera attentamente eventi naturali e complessi come la sessualità, l'accoppiamento e la procreazione di animali selvaggi e domestici, maschi e femmine per arrivare ad uno scambio necessario di ruoli e di posizione. Considera, per es., l'avvicendarsi e intrecciarsi nella famiglia, di deboli (donna e anziani) e forti (uomo e figli).

[204] Davanti alla difficoltà di stabilire se il debole è un cristiano di origine giudaica o pagana, J. HUBY, *Romani*, 392, riporta un'affermazione di W. SANDAY - A.C. HEADLAM, *Romans*, secon-

giorno»[205]. Il debole è d'origine giudaica[206]? Il forte anche, come Paolo, può essere un giudeo della diaspora, liberato per la fede nel vangelo dal dovere di celebrare giorni di festa o di digiuno. Potrebbe però essere anche un credente d'origine pagana, che non ha mai preso in seria considerazione alcun calendario religioso come la fede in Cristo. Non è facile capire di che «giorni» si tratti, se di feste o tempi di digiuno[207], né è facile individuare l'origine etnico-religiosa dei forti e dei deboli[208]. Non si capisce neppure se esista una connessione tra calendario e cibo, come la vicinanza tra i due argomenti suggerirebbe. Forse Paolo non è stato sufficientemente informato[209], o ha dato per scontato che i suoi lettori avrebbero capito ugualmente a che cosa e a chi egli volesse riferirsi.

do i quali in Rm 14,5 Paolo avrebbe parlato teoricamente, come di un caso non reale ma solo possibile. Formulata in questo modo, l'opinione dei due autori anglicani è rimasta isolata. Tuttavia anche per M.J. LAGRANGE, *Romaines*, 339-340, Paolo avrebbe parlato vagamente perché non doveva combattere una tendenza forte né un gruppo ben definito, secondo J. HUBY, *Romani*, 392.

[205] La prescrizione di distinguere alcuni giorni da altri è esplicita già in Es 12 e nel contesto, all'osservanza del giorno di festa è abbinata la prescrizione di non mangiare pane lievitato. Rivolgendosi a credenti che prima di diventarlo adoravano gli dèi in Gal 4,8-10, Paolo li mette in guardia da una scrupolosa osservanza di giorni, mesi, stagioni, anni e a queste cose egli associa l'espressione τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα (Gal 4,9), «i deboli e poveri elementi» considerati dèi (Gal 4,3). Se i destinatari di Gal 4 sono credenti provenienti dal paganesimo, si potrebbe dedurre che un calendario simile a quello ebraico doveva essere in uso anche nel mondo sincretista pagano. Che in Gal 4,8-10 abbia realmente dei pagani in mente si può dedurre anche dal fatto che non elenca giorni o festività, come il sabato, la pasqua, la pentecoste. Questi giorni di festa sembrano al loro posto in una lista di giorni importanti per i giudei, anche se Paolo ne parla raramente. In tutto il *Corpus Paulinum* una «festa» è solo nella lista di giorni di Col 2,16 (1Cor 5,8); anche la «luna nuova» è solo in Col 2,16. C.K. BARRETT, *The Epistle*, 237, richiama Col 2,16.21-22 per descrivere il credo dei deboli di Roma, ma aggiunge che «the "weak" in Rome were much more Christian and much less gnostic than the heretics of Colossae».

[206] J. HUBY, *Romani*, 391: quanto alla preferenza accordata a certi giorni, un parallelo, fragile, di questo versetto potrebbe essere Col 2,16 dove si tratta, insieme, di distinzione di cibi e d'osservanza di feste ebraiche, noviluni e sabati da parte di alcuni. J.A. FITZMYER, *Romani*, 816, richiama Zc 7,5; 8,19, ma anche il giorno del *kippur*, giorno dell'espiazione, in Lv 16,29; 23,27-32, e, nel periodo neotestamentario, la distinzione dei lunedì e dei giovedì (Lc 18,12) e in *b. Ta'anit*, 2,9. Fitzmyer cita pure il «rotolo del digiuno», la *Megillah* che elenca i giorni nei quali non è permesso digiunare o fare lutto. R.J. KARRIS, «Romans», 77, sostiene che si potrebbe trattare di giorni festivi ebraici. Più importante, riguardo a questa distinzione di giorni in Rm 14,5, sembra il parallelo di Gal 4,10; però, in *Galati* Paolo rigetta con severità prescrizioni riguardanti i giorni (ἡμέρας), i mesi, le stagioni e gli anni. Evidentemente ne considera l'osservanza come un rifiuto del vangelo per ritornare al passato giudaico, cosa che non farebbero, probabilmente, i credenti di Roma. Anche nella chiesa si arriverà, con il passare degli anni, a digiunare di mercoledì e di venerdì (*Didache* 8,1; HERMAS, *Similitudines* 5,3.7).

[207] J. BEHM, «ἐσθίω», 689-695 (cf. 36-37), parla di digiuno e d'influenze di pratiche ebraiche.

[208] I deboli, secondo L. MORRIS, «Fede», 613, potrebbero essere solo «nuovi cristiani», giudei soprattutto, diventati credenti in Cristo da breve tempo.

[209] Non è possibile stabilire con certezza chi celebrava questi giorni: i credenti di origine giudaica escludendo i fratelli di origine pagana? D.R. DE LACEY, «Giorni», 766, sostiene che «il

Di fatto, scrivendo Paolo non discute a lungo su quel che divide deboli e forti, ma passa ad una immediata proposta di personale e reciproco rispetto: «ciascuno approfondisca le proprie convinzioni». Come si può capire subito da questa posizione, non c'è per l'apostolo dei gentili niente di male ad avere e ad approfondire opinioni diverse[210] su questioni di calendario liturgico, o di distinzione tra tempi sacri e profani. Egli vieta persino che si perda tempo a discuterne o a criticare per queste diversità nella chiesa il comportamento altrui[211]. «Ciascuno» – Paolo lo mette in evidenza – ha una propria responsabilità individuale. «Ciascuno» ha diritto d'attenersi alle proprie certezze di fede (Rm 14,1-2 e 22-23) e perciò anche a un personale giudizio in fatto di distinzioni di giorni. Ognuno deve agire d'accordo con sé stesso[212].

L'invito a riflettere fino ad arrivare alla certezza intellettuale più che ad una verità astratta è contenuto nel verbo πληροφορείσθω, ed è rivolto a deboli e a forti, ma al singolare, quindi a «ciascuno» di loro, richiamando per tutti come modello la fede salda e matura di Abramo[213]. L'insistenza su «ciascuno»[214] è una valorizzazione del singolo, ma non per avvalorare il primato dell'io sugli altri, o del forte sul debole. Nel contesto immediato Paolo sposta invece la finalità del pensare e dell'agire su Dio stesso. Esige che si viva e si muoia e che «ciascuno» faccia ogni cosa solo per Dio, vivendo in tal modo davvero secondo le proprie convinzioni[215] ma in una con-

parallelismo di Rm 14,2.5 e 6 indica che erano anzitutto i forti quelli che osservavano i giorni, e in tal caso questi ultimi erano molto più probabilmente giorni di festa che giorni di digiuno».

[210] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 196: «Diverger d'opinion n'est pas grave, mais bien se disputer et se diviser, car on s'érige alors en maître de son frère, on usurpe la place du Seigneur».

[211] J.A. FITZMYER, *Romani*, 816.

[212] C.K. BARRETT, *The Epistle*, 145. Contrariamente a quanto ha fatto in 1Cor 8-10, in Rm 14-15 Paolo non menziona la coscienza né la libertà di agire secondo coscienza. Perché? Forse perché ora non è più la «coscienza debole» il punto di scontro ma una differenza tra una «fede» libera e più matura in Cristo e un'altra ancora condizionata da valori culturali, religiosi o ascetici ancora vigenti nell'ambiente romano. Paolo ha comunque parlato di «coscienza» in Rm 2,15; 9,1 e l'ultima volta in 13,5.

[213] In Rm 14,5 Paolo usa πληροφορέω la seconda ed ultima volta in *Romani*, per esortare il debole e il forte ad «approfondire in pienezza» le proprie convinzioni. Invita forse ciascuno a far maturare le proprie certezze come Abramo, che era «pienamente persuaso (πληροφορηθείς) che chi ha promesso, ha la forza anche di fare» (Rm 4,21).

[214] Delle 81 volte che ἕκαστος ricorre nel NT, 42 volte è nel *Corpus Paulinum*; 1Cor è il documento dove il tema ricorre maggiormente, 22 volte, seguito da Atti, 11, e da Apocalisse 7 volte. In *Romani* ἕκαστος ricorre 5 volte, tre delle quali in 14-15: in 14,5,12 e 15,2. L'insistenza sul singolo è più forte in *1Corinti*, dove la tensione è più evidente.

[215] A questo riguardo, J. K. CHAMBLIN, «Psicologia», 1264, sviluppa una riflessione sull'importanza psicologica della conoscenza: «la conoscenza non è solo un esercizio intellettuale. Per

dotta che deve in ogni caso accordarsi[216] con una fede personale matura. La morale dipende dalla propria conoscenza di Dio. La decisione pratica da prendere resta un compito del singolo, che dovrà però agire «secondo l'amore» (Rm 14,15), imitando Dio.

Paolo introduce l'«amore» come principio d'azione oltre la fede personale, solo dopo aver individuato ancora un'altra area di tensione tra deboli e forti. Infatti in Rm 14,14 egli ha espresso con determinazione le sue sicurezze personali di credente forte e attento alla sensibilità del debole: «so con certezza e ne sono persuaso nel Signore Gesù, che niente è impuro (οὐδὲν κοινόν) di per sé stesso; se non che, per chi giudica che una cosa sia impura, per lui lo è (τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν)»[217]. Questa dichiarazione in tono solenne ne ha un'altra, doppia e più obiettiva, come parallelo in Rm 14,20: «Tutto è puro (πάντα μὲν καθαρά), ma è male per chi mangia dando scandalo», che è un testo evidentemente scritto in sintonia con la mentalità liberale dei forti, per metterli però in guardia da un comportamento incurante verso il debole. In Rm 14,20 ci si trova dinanzi ad una distinzione, inutile per i forti e non per i deboli: quella tra «puro» e «impuro»[218].

Paolo ha già detto che il valore morale è determinato dall'approfondimento delle convinzioni della fede personale in Dio conosciuto in Cristo. La valutazione delle circostanze in cui si vive e si opera

Paolo il *nous* è la sede dei giudizi morali... Il rinnovamento del *nous* è indispensabile per conoscere e fare la volontà di Dio (Rm 12,1-2). L'"essere persuasi nella propria mente" comporta delle conseguenze per il comportamento concreto (Rm 14,1-8)». Di «mentalità» o di «pensiero», φρόνημα, Paolo parla almeno tre volte in Rm 8,6.7: le aspirazioni o desideri della carne in opposizione al pensiero dello Spirito (Rm 8,27).

[216] J.D.G. DUNN, *Theology*, 636.

[217] U. VANNI, «Lettere», 530.

[218] Né κοινός di Rm 14,14 – «non-*kasher*», come l'interpreta J.A. FITZMYER, *Romani*, 822-823 che cita 1Mac 1,47.62 e rimanda alla distinzione qumranica tra *tame* («impuro» e *tabor* («puro») (W. PASCHER, *Rein*, 165-168) – né καθαρός di Rm 14,20, «puro» (Tt 1,15; At 10,14.15; 11,8; FLAVIO GIUSEPPE, *Antiquitates Judaicae* 11,8.7 § 346: κοινοφαγία è detta μαροφαγία, come in 4Maccabei 5,27; 7,6) ricorrono altrove nel *Corpus Paulinum*: sono termini propri di Rm 14-15. Si può ritenere che appartengano al vocabolario dei deboli di Roma. L'antitesi «puro:impuro» è antica e potrebbe indicare qualcosa sull'origine dei deboli. Già infatti in Lv 7,19 la distinzione tra carne «pura» e «impura» è chiara. In Lv 10,10 la distinzione tra sacro e profano, e tra puro e impuro è fisicamente vicina alla proibizione di bere vino o bevanda inebriante di Lv 10,9. Se in *Levitico* è accentuata (Lv 3,17; 5,2; 11,32.36; 11,47; 13,59; 14,57; 15,8; 17,10-16; 20,25; 22,4), la distinzione tra puro e impuro è però presente anche in altri libri ebraici (Nm 19,19; Dt 12,15.22; 15,22; Gb 14,4; Qo 9,2; Ez 22,26; 44,23) e del NT (Mt 15,11.18.20 e Mc 7,2.5.15.18.20.23). *Luca* e *Giovanni* non usano questa terminologia. I due termini compaiono ancora però in At 10,14.15.28; 11,8.9; 21,28; Eb 9,13; 10,29; Ap 21,27. Fanno parte del vocabolario giudaico. Costituisce un precetto religioso per Israele ed è un altro indizio a favore della provenienza giudaica almeno della maggioranza dei deboli.

in base alla propria fede (Rm 14,5)[219] non è tuttavia sufficiente ad una vita ecclesiale o ad evitare divisioni e gravi conflitti. Se la convinzione teologica del forte è che la realtà del mondo non è né pura né impura perché tutto è di e da Dio[220], a rendere «impuro» un cibo è di fatto la valutazione che ne fa il debole. È da questo ragionamento che Paolo parte per affermare in Rm 14,15 – un testo che pare scritto per il forte[221] – l'importanza cristologica dell'amore: «perciò, se tuo fratello è addolorato a causa del cibo, tu non ti comporti più secondo l'amore (οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς). Non mandare in rovina per il tuo cibo colui per il quale Cristo è morto».

Paolo articola il suo invito ancora al singolare, invitando il forte a riflettere sul dolore triste[222] che deriva al debole dalla libertà o noncuranza con cui ci si nutre mangiando e bevendo di tutto dinanzi a chi osserva allibito un comportamento così permissivo. Addolorare con uno scandalo (Rm 14,13.20), per non voler rinunciare ad un proprio diritto, come è il cibo che il debole considera erroneamente «impuro», è agire senza «amore», individualisticamente e solo in base ad una tanto ortodossa quanto sterile fede personale. L'altro, il debole, è per Paolo molto più importante delle proprie liberali convinzioni di fede. Paolo non conferma una morale che sia teologicamente corretta ma senza amore per il «fratello»[223]. Avallandola non terrebbe conto di Cristo che, diventato debole, per il debole è morto crocifisso. Il primato della persona dell'altro, nel

[219] Si notino, nel *Corpus Paulinum*, concetti quali «coscienza pura» (2Tm 1,3; Tt 1,15), «cuore puro» (1Tm 1,5; 2Tm 2,22; Rm 1,24). In At 15,9 è la fede che purifica i cuori. Purezza di coscienza e di cuore e fede sono descritti anche in 1Tm 1,5.

[220] 1Cor 10,26 e il Sal 24,1.

[221] Paolo lo ha fatto anche in 1Cor 8,1, affermando che la «scienza» gonfia il forte mentre l'amore edifica il debole e con lui la chiesa. J.A. FITZMYER, *Romani*, 829, considera maggioranza i credenti nel vangelo di origine pagana. Per lui questi, che sono i forti, appaiono una maggioranza che deve diventare responsabile riguardo agli aspetti sociali del proprio modo, formalmente corretto, di pensare e di fare.

[222] Per indicare la sofferenza del debole, Paolo qui usa un verbo, λυπέω, che non usa altrove in *Romani* (il sostantivo λύπη ricorre invece in Rm 9,2, riferito alla sofferenza nel cuore di Paolo per la incredulità dei giudei). Una sensibilità rispettosa verso il debole è necessaria al forte. Forse perché una ferita psicologica del «fratello» sarebbe solo la parte visibile dell'*iceberg* di un danno profondo arrecato alla coscienza altrui (1Cor 8,7.11-12).

[223] «Fratelli» di Paolo sono sia i credenti in Cristo che gli ebrei; sia i credenti di origine giudaica che quelli di origine pagana. Tutta la pericope di Rm 14,1-15,7 è una raccomandazione secondo R. MOHRLANG, «Amore», 52, e un invito specifico a «edificarsi» a vicenda (Rm 14,19; 15,2). Per Paolo il benessere della chiesa è importante come quello dell'individuo; il benessere dei deboli nella fede è importante quanto quello dei forti nella fede, essendo tra loro, al di là delle differenze, «fratelli» (Rm 14,10.13.15.21), tutti «fratelli miei» (Rm 15,14).

nostro caso del debole che è un «fratello», non è la dichiarazione di una priorità astratta dell'«amore» sulla «fede». Piuttosto lo è rispetto all'io o all'individualismo di chi è forte (o debole[224]?) nelle convinzioni personali.

Parlando del debole al forte Paolo lascia intatte le convinzioni di fede del debole, anche se il forte le considerasse per quello che realmente esse sono: sorpassate rispetto al vangelo e perciò obiettivamente non vincolanti per alcuno. Il fatto è però che il vero primato, nella chiesa di Roma – e di Corinto – non è né della fede del debole né di quella del forte, ma di Cristo, il forte che si è fatto debole al punto da morire per i deboli e i «peccatori» facendosi uno di loro. Per questo non deve esistere contrapposizione per il forte tra la sua «fede» e l'ἀγάπη[225], ma una consequenzialità. L'attuazione della «legge della fede» (Rm 3,27) del forte è l'amore[226]. A Roma come a Corinto non è sufficiente essere ortodossi[227] o progressisti, e considerare i deboli tradizionalisti fuori moda, per appartenere a Cristo e alla chiesa di Dio come ad un club esclusivo. La libertà espressa in un comportamento emancipato grazie solo a individuali convinzioni di fede, non è secondo l'amore[228], l'unica forza di unità della chiesa al presente e con un futuro oltre la morte[229].

Se la sfida a «chi è debole nella fede» si basa sul principio della «sola fede»[230], la sfida ai forti nella fede è più direttamente basata sull'amore, come è insegnato ed esemplificato da Cristo morto *per* (ὑπέρ: Rm 5,6) il debole. La categoria «per altri» – che Paolo ha richiamato nella lettera a proposito della morte di Cristo – è quella morale e prioritaria. L'altruismo, se esprime quello di Cristo, è l'ultima parola in fatto di legame tra forti e deboli e nelle relazioni ecclesiali.

[224] Un discorso del genere vale contestualmente per il forte, ma non è esclusivo per lui.

[225] E. STAUFFER, «ἀγάπη», 37, considera incerto l'uso di questo termine nel greco pre-biblico. In Rm 5,5.8, il tema ricorre in associazione con debolezza di Rm 5,6 (Rm 8,35.39; 13,10). L'«amore» è preceduto, in Rm 12,4-8, dall'immagine di molte membra unite in Cristo in un unico corpo. In 1Cor 10,16-17, cioè ancora nel contesto di «debolezza:forza» di 1Cor 8-10, il tema del corpo è ancora per indicare l'unità in Cristo, unità tra membra «deboli» e forti, come appare con evidenza in 1Cor 12,12-27.

[226] Frequentemente Paolo sottolinea l'importanza dell'amore associato all'unità tra i fratelli: Rm 12,9-10.16-19; 13,8.10; 14,1.19; 15,5-6; J.A. FITZMYER, *Romani*, 67.

[227] E. GAUGLER, *Römerbrief*, I, 315-316; F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 201.

[228] J.A. FITZMYER, *Romani*, 823. Paolo invita a rinunciare ai propri diritti e anche alla propria libertà a vantaggio dei deboli (1Cor 9,1.19-22).

[229] E. STAUFFER, «ἀγάπη», 51.

[230] J.D.G. DUNN, *Theology*, 688.

In sintesi, in Rm 14, che è un'inclusione letteraria sulla «fede», due evidenti tendenze fondamentali[231] sono in contrasto tra loro: quella di una tradizione probabilmente giudaica e quella della libertà che deriva dalla fede in Cristo. Il debole è caratterizzato dal suo rifiuto scrupoloso di carne e vino, dalla distinzione di un giorno da un altro e di cibo «puro» da «impuro». Al contrario, il forte considera tutte queste cose superate dalla sua fede nel vangelo, e ritiene debole di fede o nella fede chi ne è ancora dipendente: la «fede» diventa pertanto l'argomento principale del conflitto.

In Rm 14-15 Paolo accetta per lo meno due «sfide»[232]: (a) di riconoscere che le tradizioni antiche, per quanto radicate nella Scrittura e praticate per secoli, non sono determinanti per essere accolti da Dio; (b) di andare il più in là possibile in un'accondiscendenza ai punti di vista differenti dell'altro senza compromettere il principio più fondamentale di tutti – la fede in Dio e nel suo Cristo. Nella comunità trovano posto dinanzi a Dio, ugualmente accetti a lui[233], deboli e forti. Paolo esorta quindi il forte ad attuare la legge della fede con l'amore, che si concretizza nell'accoglienza del debole e in un genuino reciproco rispetto, senza più disprezzarsi né escludersi dalla chiesa.

In questi due capitoli della lettera l'invito di Paolo ai credenti in Cristo di Roma è dunque espresso con uno spettro di argomenti che vanno dalla fede alla libertà, dalla licenziosità al legalismo[234], dalla difesa di pratiche religiose diverse tra loro all'unità tra tutti i fratelli dinanzi all'unico Dio di giudei, greci o romani.

Il testo

L'accoglienza di tutti «noi» da parte di Cristo per la gloria di Dio è la motivazione teologica di fondo per tutta la durata della parènesi che da Rm 14,1 arriva fino a 15,7. In realtà Paolo conclude la se-

[231] J.D.G. Dunn, *Theology*, 686.
[232] J.D.G. Dunn, *Theology*, 689.
[233] C.K. Barrett, *The Epistle*, 236.
[234] J.D.G. Dunn, *Theology*, 689, fa uno schema con due estremi: «license» e «legalism», mettendo in mezzo valori come «liberty», «love» e «faith» e collocando in prossimità di «license» i forti e in prossimità di «legalism» i deboli.

zione parenetica della lettera oltre Rm 15,7, in 15,13. In Rm 15,1-13 Paolo continua l'esortazione morale iniziata in Rm 14,1, ampliandola[235]: i forti, che sono credenti nel vangelo di solida fede, fra i quali si pone egli stesso, devono ancora mostrarsi accoglienti con i deboli di fede.

Anche il testo Rm 15,1-13 è costruito con due paragrafi simmetrici (Rm 15,1-6 e 15,7-13) ed entrambi presentano una medesima struttura letteraria:

(a) esortazione;
(b) motivazione cristologica;
(c) citazioni dalla Scrittura;
(d) supplica finale.

Nel primo paragrafo (v. 1-6) Paolo sottolinea il dovere di vincere, sull'esempio di Cristo, qualsiasi forma di egoismo o autosufficienza dei forti, che piuttosto devono rispettare e accogliere con amore i deboli. A continuazione, Paolo insiste sull'obbligazione dei forti riguardo ai deboli[236].

Il secondo paragrafo (v. 7-13)[237] serve da esortazione per deboli e forti ad accettarsi reciprocamente, come Dio che ha accolto secondo le Scritture, sia i giudei che i gentili.

I primi tre versetti di Rm 15 sintetizzano questa esortazione che Paolo è venuto facendo ai forti[238] sin da Rm 14,1, pur senza averli esplicitamente mai nominati. Li menziona ora per la prima volta, in Rm 15,1, un testo che non presenta varianti o particolari oscurità[239]: Ὀφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν: «noi che siamo i forti dobbiamo portare le fragilità dei deboli e non piacere a noi stessi»[240].

Qui sono chiaramente distinguibili almeno tre elementi:

(a) la presenza dei forti,

[235] J. HUBY, *Romani*, 403.

[236] J. MURRAY, *The Epistle*, 197.

[237] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 695s, ritiene questi versetti una prova definitiva che Paolo identifica i deboli *tout court* con giudeo-cristiani di Roma e i forti con etnico-cristiani. Un'altra prova di questa equivalenza Cranfield la trova, a maggior ragione, in Rm 14,14 e 14,20, versetti che trattano la questione del «puro:impuro» (come paralleli cita Dn 1,8.12.16 e Mc 7,19); anche l'osservanza dei giorni in Rm 14,5s sarebbe un'ulteriore dimostrazione dell'origine giudaica dei deboli. Cranfield tuttavia non può accertare che «tutti» i giudeo-cristiani siano «soltanto» deboli e non anche forti almeno alcuni di loro come Paolo, e come Aquila e Priscilla, giudei espulsi (At 18,2; 1Cor 16,19) ma rientrati a Roma (Rm 16,3).

[238] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 729.

[239] *GNT* (1975³) e *TCGNT* (1975) non registrano varianti.

[240] U. VANNI, «Lettere», 531-532.

(b) la presenza dei deboli con le loro debolezze;

(c) il richiamo di Paolo ai forti, perché essi assolvano il pesante dovere di accogliere i deboli facendosi carico delle loro debolezze e senza compiacimento.

1. Doveri dei forti

Del richiamo ai forti fa fede ὀφείλομεν, l'indicativo presente attivo, in prima persona plurale di ὀφείλω, con cui si apre il discorso.

Si tratta di un verbo in cui è implicito il concetto di «debito», «obbligazione». Dovere è quello del forte verso il debole, similmente a quanto in Rm 1,14 Paolo si attribuiva, considerandosi un debitore (ὀφειλέτης εἰμι) del vangelo, a «fratelli» tanto greci che barbari, tanto sapienti che ignoranti, tanto giudei che gentili. Già queste distinzioni fatte all'inizio della lettera evocavano il rapporto che Paolo intende ora instaurare tra forti e deboli.

Altra occorrenza di ὀφείλω[241] che aiuta a interpretare il «dovere» dei forti, è quella che introduce una legge di reciprocità formulata in Rm 13,8: Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν, «non abbiate debiti con nessuno, se non quello di amarvi gli uni gli altri»[242]. Coerentemente del dovere della reciprocità Paolo parlerà in Rm 15,27, tra gentili ora debitori (ὀφειλέται εἰσίν) dei giudei: i primi «devono» (ὀφείλουσιν) beni materiali ai secondi, dai quali nel passato hanno ricevuto beni spirituali importanti come il vangelo.

Con l'uso di ὀφείλω Paolo indica in genere la necessità di accordarsi o amarsi tra persone o gruppi disuguali. Con ὀφείλομεν tuttavia si implicano, nel contesto che precede e segue Rm 15,1, per lo meno due cose specifiche: (a) che anche Paolo è un debitore verso i deboli – e da qui deriva un implicito invito ai forti ad imitarlo, nel suo rapporto che è andato descrivendo; (b) che la motivazione fondamentale del «dovere» che espliciterà fra poco è la fede in Dio conosciuto in Cristo.

[241] Il sostantivo (ὀφειλέτης) e il verbo (ὀφείλω) indicano anche come un dovere di giustizia consista in uno scambio tra pagani e giudei e in una comunione liturgica (ἐκοινώνησαν e λειτουργῆσαι in Rm 15,27-28) di beni spirituali e materiali – che corrispondono alla colletta di Paolo in Macedonia e in Acaia per i poveri di Gerusalemme (Rm 15,26). Sono credenti provenienti dal paganesimo coloro che hanno ora un debito da pagare. È deducibile, da questa informazione, che siano costoro anche i forti di Roma?

[242] U. VANNI, «Lettere», 526.

La congiunzione coordinativa δέ, che segue immediatamente ὀφείλομεν, collega questo verbo a quanto è stato appena detto in Rm 14,23: quel che non deriva da un ragionamento di fede è peccato. È necessario partire dalla fede. Il primo dovere dei forti è pensare e agire da «forti nella fede[243]».

In ὀφείλομεν tuttavia confluisce, evidenziando in generale un senso di dovere comune ai forti, a Paolo e ai deboli, una lista di veri imperativi o solo congiuntivi in Rm 14: reciproca accoglienza; astensione da alterne condanne o esclusioni; acquisizione d'una certezza personale nella fede approfondendo ciascuno le proprie convinzioni; attenzione a non impedire la salvezza del fratello; attenzione al buon nome della comunità; ricerca di atteggiamenti costruttivi e della pace. Con ὀφείλομεν Paolo esorta ora esplicitamente i forti ad assumersi responsabilità comunitarie più dirette.

Sono i forti coloro che esercitano una qualche forma d'autorità nella chiesa di Roma? Né il testo di Rm 15,1 né il contesto offrono tracce sufficienti per rispondere positivamente. Restando a quel che il testo dice, quel che è raccomandato ai forti è comunque condivisione di un grave onere, in associazione con Paolo: «dobbiamo insieme». Come si dovrà agire lo dirà fra poco. Si tratta di qualcosa che solo chi è davvero forte può fare.

2. «Noi»

Paolo fa capire chiaramente che i forti non sono soli a portare i pesi dei deboli. L'apostolo dei gentili sarà in associazione con loro: ἡμεῖς οἱ δυνατοί, «noi i forti».

Anche Paolo è, come i forti, un «forte di fede» a imitazione di Abramo (Rm 4,19-21). Dichiarando però di essere come e con i forti e non come i deboli, egli si rivela insieme tattico, in quanto s'allinea con i più forti per contare su di loro in quel che sta per chiedere. Mostra però anche d'essere uno stratega, in quanto, in forza del ruolo che si riconosce come apostolo dei gentili, si è assunto – in una chiesa nella quale non è ancora mai stato – l'incarico di condurre a soluzione il conflitto, già fin troppo reale o ancora

[243] Un possibile significato particolare di questa «fede» non è quanto principalmente interessa: Gal 5,6: ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Si notino in questa regola della fede attiva nell'amore, i riferimenti all'idea di forza, come ἰσχύει, «vale», e lo stesso participio ἐνεργουμένη.

solo iniziale o ipotetico? Con ἡμεῖς οἱ δυνατοί[244] Paolo dunque fa capire da che parte si schiera, e nello stesso tempo fa intendere di condividere la forte convinzione[245] di fede e la libertà dei forti rispetto a regole e tradizioni che vincolano invece «chi è debole di fede».

L'uso della prima persona plurale indica però anche che il soggetto con obblighi verso i deboli è plurimo e quindi più solido che se fosse singolo, o se fosse solo Paolo a interessarsi dei problemi della chiesa di Roma. Per ora è con un impegno scritto che l'apostolo dei gentili si dichiara coinvolto nelle difficoltà che affliggono i credenti del *caput mundi,* ma non è chiaro ancora il perché egli si metta da una parte opposta a quella in cui ha confessato di trovarsi in Rm 5,6 (ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν)[246]. Evidentemente i «deboli» di Rm 5,6.8 erano diversi da quelli di Corinto!

Intende allora Paolo dire che lui è un forte tra i forti solo in quanto con loro condivide la stessa origine etnica e religiosa? Che, per esempio, è giudeo e non pagano d'origine? Equivale il «noi i forti» ad un «noi i giudei»[247]? Restano dubbi su una equivalenza del genere. Uno di questi è il fatto che molti, se non la totalità dei deboli, sono tali perché ancora troppo dipendenti da tradizioni mosaiche. Inoltre, sin dall'inizio della lettera, da Rm 1,5 Paolo si presenta come «apostolo dei gentili»[248], e queste sue credenziali gli sono utili successivamente, per esempio in Rm 11,13, dove i fratelli di origine pagana sono i suoi interlocutori privilegiati circa il problema ebraico per la loro riconosciuta e sicura fede in Cristo.

Forti nella fede dunque sono i pagani di origine, e deboli i giudei ancora legati ad un passato che li condiziona? Se «noi i forti» significasse semplicemente «noi i forti nella fede nel vangelo di Cristo», la distinzione tra giudei e gentili rimarrebbe di poco conto, o ad un livello sicuramente inferiore nella comunicazione di Paolo. Forte

[244] L'aggettivo verbale in -τος secondo MH, I, 221, in realtà non è associato ad un sistema verbale ed è quindi libero da connessioni con tempi e modi. Come tradurre δυνατοί, se con «potenti» o forti, è un problema lessicale e non grammaticale. Lo stesso discorso vale per ἀδύνατος, «impotente» o debole. Per indicare i deboli Paolo usa più spesso il participio di ἀσθενέω, come in Rm 14,1.2, dove tempo e modo verbali possono essere significativi.

[245] C.E.B. Cranfield, *Romans*, 700.

[246] Tra i deboli si inserisce in 1Cor 4,10, in 9,22 e 2Cor 11,29.

[247] Che egli abbia in mente interlocutori in grado di capire il valore delle Scritture in riferimento a Cristo, appare chiaro in Rm 15,3 (in cui egli cita da un Salmo). La Scrittura è riportata in abbondanza in tutto Rm 15.

[248] Per questo titolo confronta ancora Gal 2,8; 1Tm 2,7. Come sacerdote dei gentili si considera ancora in Rm 15,16.

sarebbe solo chi si distingue, come Paolo, sia da chi è rimasto legato al giudaismo per alcune pratiche religiose, sia da chi fosse rimasto invece legato ad uno stoicismo e ascetismo di tipo greco-romano. Forti sarebbero coloro che tentano di vivere liberamente la nuova fede e deboli coloro che ancora sono condizionati da un loro passato non cristiano.

Del resto l'espressione greca ἡμεῖς οἱ δυνατοί potrebbe essere stata solo un prestito linguistico da qualcuno che ha informato Paolo sulle divisioni in atto a Roma. In Rm 15,2 Paolo userà però un'espressione più coinvolgente: ἕκαστος ἡμῶν, «ciascuno di noi», non più però per descrivere i forti in opposizione ai deboli, ma per esortare individualmente ogni forte a piacere «al prossimo (τῷ πλησίον)» per il bene del prossimo, «in vista dell'edificazione»[249]. Quel che a Paolo preme scrivere riguarda cioè il bene dei deboli nella fede, e poco importa la loro origine. Egli riafferma con forza la responsabilità individuale del forte non verso una categoria ostile, ma utilizzando un singolare collettivo, verso il «prossimo» di qualunque razza sia.

Quel che ora sta per raccomandare ai suoi amici utilizzando «noi i forti» è un servizio e non un privilegio. Si è aggiogato con loro solo per incoraggiarli a portare tutti insieme le fragilità di un prossimo ancora debole nella fede. L'unità tra i forti sarà una forza per superare le divisioni nella chiesa romana.

3. I credenti romani

S'è già detto che «i forti» sono menzionati esplicitamente nella lettera ai romani, soltanto una volta, qui, in Rm 15,1. Per identificarli Paolo usa l'aggettivo sostantivato δυνατός, «possibile», forte, «potente», «abile», «capace», «influente»; o forse anche *leader*?

Δυνατός è della stessa famiglia lessicale di δυνατέω, verbo attribuito in Rm 14,4 al Signore (δυνατεῖ γὰρ ὁ κύριος) dal quale il domestico – il forte – dipende, e di ἐνδυναμόω che in Rm 4,20 è attribuito ad Abramo (ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει) che «fu rafforzato» per mezzo della fede o «divenne un forte» grazie alla fede. Paolo ha invece usato δυνατός la prima volta in Rm 4,21 per motivare ancora la fede di Abramo in Dio – che è appunto il «potente» o capace di

[249] U. VANNI, «Lettere», 532.

mantenere fattivamente la più impossibile promessa o parola data. In Rm 9,22 con δυνατός Paolo mostrava ancora ciò di cui Dio è «capace», come *sopportare* «con molta longanimità *vasi d'ira* approntati per la *perdizione*»[250].

Δυνατός evoca dunque spesso la δύναμις come proprietà di Dio (Rm 1,4; 9,17) o dello Spirito (Rm 15,19), e insieme la fede, grazie alla quale la potenza di Dio o la «divinità» (Rm 1,20) stessa si manifesta a chi è debole come Abramo o come Israele. Fin poi da Rm 1,16 Paolo aveva enunciato l'argomento principale della lettera identificando la δύναμις di Dio per la salvezza di chiunque crede, giudeo o gentile con il vangelo: τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν.

Nell'indicare dunque i forti con οἱ δυνατοί, un maschile plurale nominativo di δυνατός[251], resta evidente in Rm 15,1 che si tratta di «forti nella fede» o meglio formati nella fede[252], in opposizione letteraria a «chi è debole di fede», e non certamente ad Abramo che della fede è stato il forte per eccellenza. Nel sintagma οἱ δυνατοί è altresì implicito che la fede dei forti in Dio è ora quella che passa per il vangelo, la più recente e importante manifestazione e il compimento stesso della «potenza di Dio» per la salvezza di chiunque

[250] U. VANNI, «Lettere», 510.

[251] L'aggettivo δυνατός nella LXX ricorre in 168 versi, almeno 172 volte, sotto 17 forme diverse. Il forte o il «potente» non è, come qui in *Romani*, il singolo ma un insieme di persone, come il popolo che è numeroso (עצום: Gn 26,16) e organizzato. Anche il singolo, naturalmente, può essere un «potente»: è solitamente l'individuo scelto e arruolato nell'esercito per il suo vigore fisico (בחר: Es 17,9). Con δυνατός è indicata la persona o le persone che hanno possibilità o capacità (יכל: Nm 13,30) di fare o non fare qualcosa d'importante, come l'entrata in Canaan da conquistatori, o per un profeta, il parlare (Nm 23,38) a nome di Dio in una situazione difficile. Israele considera δυνατοί i suoi nemici, fieri e imbattibili (δυνατός-רום/גדול: Dt 1,28) quasi dimenticando di poter contare su uomini altrettanto decisi e abili nell'uso delle armi (Dt 3,18). Potente (δυνατός-חיל/גבור: Gs 6,2) è Gerico, ma basteranno pochi forti d'Israele (δυνατός-חיל/גבור: Gs 8,3) come sono gli uomini scelti di Giosuè (contrario di δυνατός è il פרזון (Gdc 5,7.11) – l'abitante di villaggio senza mura di cinta) per espugnarla senza combattere. Il filisteo Golia è un forte (δυνατός-גבור: 1Sam 17,51); è il campione del suo esercito, ma perderà vita e onore contro un giovane e poco armato David (1Sam 17,32-54). Con δυνατός-צבא (2Cr 17,18) è indicato quindi più spesso il soldato pronto a battersi (δυνατός-עז: Gdc 5,21), ma quando è detto di una persona come Booz, δυνατός (Rt 2,1) è solo il possidente o il benestante rinomato (אדיר: 2Cr 23,20). È δυνατός anche il sacerdote che è atto al culto (חיל: 2Cr 26,17) e il levita che è considerato atto a istruire (בין: 2Cr 35,3); con δυνατός (חזק: Ez 3,8) è descritto anche il volto del profeta (כח/כביר: Gb 36,5). La più vera forza (Sap 10,12) è infatti la pietà e il più capace (δυνατός: LXX Ger 39,19) nell'operare è il Signore stesso, che libera quando e come vuole i suoi giovani devoti dal fuoco fortissimo di una fornace a cui sono stati condannati (Dn 3,17). In breve, nell'AT l'aggettivo δυνατός non ha normalmente una connotazione negativa. Il forte dunque non è cattivo, o pecca d'orgoglio perché ha forza, soprattutto quando questa consiste nella sua sapienza e nella fedeltà a Dio.

[252] M.S. GARCÍA, «Romanos», 444.

crede. I forti sono precisamente dei credenti in Cristo, il Signore, che ha sempre la capacità di non far cadere i suoi servi o di rialzarli se caduti. I forti sono tali forse proprio perché domestici del Signore e non più a servizio di una legge impotente o del peccato che uccide, o di tradizioni ascetiche e liturgiche particolari.

Per questa loro esplicita prossimità alla potenza di Dio grazie alla loro fede, i forti per Paolo non hanno una connotazione negativa. Non sono da considerare colpevoli per essere forti o per la loro liberante convinzione che basta il vangelo per regolare la loro vita. Non però per questa definizione, che probabilmente i forti stessi s'attribuiscono, sono essi gli unici a credere in Cristo o sono essi diventati i custodi esclusivi o i padroni del vangelo. A Roma anche i deboli nella fede sono loro fratelli in Cristo. Paolo considera tutti coloro ai quali si rivolge con la lettera, «amati da Dio, chiamati santi» (Rm 1,7). In che cosa però egli distingue i forti dai deboli?

Si è già notata la possibilità che esistano diversi gradi di «fede», o convinzioni teologiche e morali, soggettive e discordi, e s'è accennato anche alla capacità più o meno consolidata di trarre o meno dal vangelo l'ispirazione di un comportamento libero. Nel testo di Rm 15,1 Paolo lascia almeno altri due segni importanti per un migliore riconoscimento dei forti: (a) il proprio inserimento tra di loro; (b) un particolare tipo di dovere a cui li richiamerà fra poco.

I forti – tra i quali Paolo, un giudeo di origine ma ora apostolo dei gentili, s'inserisce[253] – sono dunque «più forti» di altri ma nel credere il vangelo come la potenza di Dio che salva giudei e gentili. Rivolgendosi a loro in particolare Paolo rivela anche la sua fiducia d'essere da loro forse meglio compreso e ascoltato che dai deboli. Ai forti e non ai deboli egli sta per fare la proposta che dovrebbe renderli ancora «più forti», non tanto questa volta nella fede quanto nell'amore (Rm 14,15). D'altronde, essendo essi i domestici di un padrone (Rm 14,4) che ha dato la sua vita per il fratello debole (Rm 14,15), dovranno trasformare le loro certezze morali e la loro teologia in un'obbedienza più evidente al loro Signore. Pur conservando spazio e libertà di manovra[254] dovranno imitare Dio in Cri-

[253] Proprio anche per questo presumibile confronto nella stessa fede di Abramo e nel vangelo, è difficile identificare i forti semplicemente con credenti di origine pagana. Però M.B. THOMPSON, «Forte e debole», 651, ritiene che «alcuni credenti Gentili mettevano in ridicolo i più conservatori giudeo-cristiani, che essi consideravano "deboli" nella fede». I forti sarebbero dei progressisti anche per il fatto d'essere pagani e non giudei d'origine.

[254] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 730.

sto per edificare la chiesa ancora debole. È di tanto che Paolo li ritiene capaci considerandoli «i forti».

4. Debolezze dei deboli

Per indicare le debolezze dei deboli, Paolo usa un sostantivo verbale, il plurale neutro accusativo di ἀσθένημα, che è formato con una sillaba finale -μα[255] per specificare, probabilmente, il risultato di un'azione[256]. Questo termine non ricorre nella LXX né più nel NT[257], ragion per cui il suo significato va stabilito solo in base al contesto immediato (τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν) oltre che alla famiglia lessicale a cui appartiene, vale a dire, al verbo ἀσθενέω (Rm 4,19; 8,3; 14,1.2), all'aggettivo ἀσθενής (Rm 5,6) e al sostantivo ἀσθένεια (Rm 6,19; 8,26).

Con il sintagma nominale τὰ ἀσθενήματα, Paolo evoca, almeno per somiglianza o contrasto, il caso di Abramo che, pur essendo vecchio, μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει, «senza vacillare nella fede» (Rm 4,19) «non esitò nella incredulità»[258] (οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ) (Rm 4,20). Già questo parallelo con Abramo, assieme a quello con ἀσθενέω con cui è indicato il debole di fede in Rm 14,1-2, induce a ritenere che si tratti di «debolezze di fede», e più specificamente che esse consistano in vacillamenti o esitazioni nell'accogliere il vangelo come potenza di Dio sufficiente per la salvezza d'ogni credente. Questa è la fede che invece i forti, giudei o greci o gentili d'origine che siano, professano senza tentennamenti. Queste perplessità dei deboli sono ironicamente le loro stesse convinzioni o certezze, derivate da tradizioni o regolamenti liturgici e ascetici.

Con ἀσθενήματα Paolo accenna anche a «casi di debolezza», o più specificamente a «comportamenti deboli» dal punto di vista del vangelo, oppure, traducendo l'articolo τὰ che precede il sostantivo plurale, a tutte quelle volte in cui il debole si è comportato o si comporterà come «chi è debole di fede». Tra questi atti di debolez-

[255] In Rm 5,16 Paolo gioca con l'assonanza di parole in -μα: καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα· τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.

[256] BDF, § 109.

[257] G. STÄHLIN, «ἀσθένημα», 491, trova il termine in ARISTOTELE, *Historia animalium* X,7 e in *De generatione animalium* I,18; considera quindi ἀσθένημα un'espressione favorita dall'ellenismo.

[258] U. VANNI, «Lettere», 485.

za[259] o infermità morale[260] ci sono «astensioni», celebrazioni di feste e digiuni e distinzioni tra «puro» e «impuro»[261]. Pratiche di speciale valore per i deboli sono diventate erronee[262] per i forti, in quanto esprimono un tradizionalismo che ora addossa pesi sterili e inutili[263] sulla chiesa, tanto più insopportabili quando inducono i deboli a condannare i forti.

Sottomessi alla prova di lentezze, timidezze[264] o scrupolose osservanze dei deboli, i forti dovranno essere pazienti come Cristo (Rm 15,3), evitando soluzioni violente e senza amore (Rm 14,15). Con τὰ ἀσθενήματα Paolo ancora una volta probabilmente utilizza un termine dei forti, ma ora non come un'accusa ai deboli. Egli scrive piuttosto a favore di costoro e se menziona le loro debolezze lo fa per addossarne il peso ai più forti, pur senza avallare le debolezze come se fossero un bene oggettivo di vita comunitaria. Per quanto, soggettivamente, i deboli valutino ciò che i forti considerano solo τὰ ἀσθενήματα, rigorosi obblighi a cui tutti dovrebbero essere assoggettati.

5. Chi sono i deboli

Chi sono a questo punto davvero i deboli? Da accenni, o inviti ripetuti alla reciprocità, nella parte esortativa della lettera, i deboli sono «fratelli» amati da Dio e «fratelli» soprattutto per l'apostolo dei gentili (Rm 1,13; 7,1.4; 8,12; 9,3; 10,1; 11,25; 12,1.10; 14,10.13.15.21; 15,14.30); sono credenti nel vangelo e insieme ai forti di fede appartengono alla chiesa di Roma. Anche se al plurale Paolo li introduce solo ora con l'espressione τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων, di «chi è debole di fede», al singolare ne aveva già parlato direttamente in Rm 14,1-2, utilizzando il participio maschile di ἀσθενέω.

[259] J. HUBY, *Romani*, 404: si tratta, vagamente, di «tutto ciò in cui il prossimo ha bisogno d'aiuto e di soccorso», dei «fardelli» del prossimo.

[260] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, 730: «the infirmities, disabilities, embarassments and encumbrances». Potrebbe trattarsi dei pregiudizi, errori e colpe derivanti da una debolezza di fede.

[261] C.K. BARRETT, *The Epistle*, 236: «men are justified and reconciled to God not by vegetarianism, sabbatarianism, or teetotalism, but by faith alone – or better, by God's own free electing grace».

[262] C.K. BARRETT, *The Epistle*, 247.

[263] Il verbo ἀσθενέω qualche volta, come in Ml 3,11, può indicare l'improduttività di una vigna e di campi coltivati dai giudei, cosa che però non si realizzerebbe se Giuda si lasciasse coltivare dall'onnipotente (κύριος παντοκράτωρ: Ml 3,11).

[264] F.J. LEENHARDT, *L'Épître*, 204.

Perché ora, in Rm 15,1, non usa ἀσθενοῦντες[265] ma ἀδύνατοι, è questione di secondaria importanza[266] in un contesto omogeneo come questo di Rm 14-15 dove il debole, comunque detto, sicuramente non cambia d'identità. L'aggettivo ἀδύνατος[267] da Paolo sostantivato con il sintagma nominale al genitivo plurale τῶν ἀδυνάτων, «dei deboli», è utilizzato perché con l'assonanza può creare una più evidente distinzione da οἱ δυνατοί, di cui i deboli diventano «opposti», persino nel modo di indicarli. È probabile che sia gli uni che gli altri siano indicati con termini utilizzati prima dai forti e ora da Paolo, che stando dalla loro parte con «noi i forti» ne assume momentaneamente il linguaggio ma solo per farsi meglio da loro capire. Ci sembra quindi che τῶν ἀδυνάτων sia un'espressione negativa proprio in quanto carica dell'accusa dei forti, o per lo meno della loro critica ironica ed elitaria nei riguardi di fratelli nella fede.

Ciò premesso, nel testo e contesto di Rm 15,1 l'identità dei deboli non appare determinata – nel contrasto evidente contro i forti – da una loro incapacità d'influenzare la chiesa né tanto meno da una sconfitta o da una persecuzione[268] da loro soltanto subita. Piuttosto «i deboli» appaiono «legalisti»[269] o «tradizionalisti» convinti e battaglieri, perché non hanno ancora imparato ad accettare la giustificazione come incondizionato dono di Dio, e pensano di potersela guadagnare con l'aiuto di loro antiche debolezze – ascetismo, vegetarianismo e un calendario liturgico particolare. Probabil-

[265] Parallelamente a quanto detto per i deboli di Corinto presenti in 1Cor 8-10, M. RAUER, *Die «Schwachen»*, 185, sostiene «die römischen ἀσθενοῦντες sind wie die korintischen "Schwachen" frühere Heiden». Lo proverebbe la somiglianza tra 1Cor 8-10 e Rm 14-15.

[266] Paolo non usa neppure ἀσθενεῖς forse per lo stesso motivo per cui si riferisce ai forti con δυνατοί e non con ἰσχυροί.

[267] Nel testo greco della LXX, ivi compresi gli apocrifi, ἀδύνατος non ricorre meno di 25 volte in 12 forme diverse, in 24 versi. Diverse sue connotazioni sono deducibili dalle eterogenee situazioni a cui è riferito: sapienza, vita sociale o guerra. L'ἀδύνατος, nell'AT è il povero (דל; אביון; עני), chi è senza la possibilità (כח) di procurarsi il necessario (Gb 36,19) per vivere, anche se non necessariamente è fragile fisicamente. Debole, o impotente è anche l'individuo che non capisce le cose importanti (Pro 27,4). Con la negazione di ἀδύνατος (Sap 12,9) si afferma che a Dio nulla è impossibile, che Dio non è mai impotente. L'impotenza è una caratteristica delle tenebre, dell'Ade (Sap 17,13) e degli idoli (EpGer 1,53); ma anche chi si perde d'animo (חל: Gl 4,10) e non affronta il combattimento è ἀδύνατος.

[268] P. BONNARD, «Faiblesse», 67: sia i deboli di Roma che di Corinto «ne sont ni des maladifs, ni simplement des scrupuleux; ce sont des persécutés par leur conscience».

[269] C.K. BARRETT, *Commentary*, 256, ritiene che questo tipo di debolezza, come è considerato il legalismo dei deboli, attesterebbe un fallimento nella comprensione del principio fondamentale di *Romani*: che la giustificazione è per fede nel vangelo e non per le opere secondo la legge.

mente i deboli sono, anche per Paolo, soltanto dei resistenti fautori di una «legge» senza Spirito e che la «carne» ha reso «impotente» (Rm 8,3) e inutile, tanto più se ora la si confronta con il «vangelo», vera sapienza e potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, sia giudeo che greco (Rm 1,16). Forti di queste pratiche di ispirazione mosaica, i deboli di fede[270], o ancora solo poco formati nella fede[271] nel vangelo, non sono i socialmente insignificanti nella chiesa, né dei «malati». Sono più probabilmente dei credenti in Cristo ma più condizionati dei forti da un loro passato religioso[272] divenuto di poco conto.

Paolo presuppone però che questi deboli, probabilmente in maggioranza ex-giudei della diaspora, non debbano in alcun modo essere esclusi dalla chiesa. Anche se è stata adottata l'espressione dei forti che può suonare offensiva come un giudizio – τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων – questi fratelli deboli credenti in Cristo non devono ora più temere le proprie debolezze, dal momento che lo stesso Spirito viene in loro aiuto. Alle loro «debolezze», che non sono morali né sociali ma obblighi derivanti da una loro particolare teologia, non devono necessariamente rinunciare. Più che idee e ragionamenti difficili da cambiare, i forti devono accogliere i deboli come persone, fratelli necessari alla chiesa di Roma che – assieme a quella di Corinto da cui Paolo sta scrivendo – è corpo unico e completo di Cristo (1Cor 12,22).

Questa convinzione[273] motiva Paolo nel chiedere molto ai forti.

[270] È la fede nel vangelo il «porto» da cui parte e a cui arriva la potenza di Dio che giustifica e salva chiunque crede (Rm 1,16), con J.D.G. DUNN, *Theology*, 636. Commentando Rm 4,17 egli scrive: «What is in view once again is not just a once and for all act of believing, but ongoing relationship which embraces the whole of living, where faith is the "port" through which the power of life flows». Già Erasmo, in J. FLESHER, *Critica*, 2781: si riferisce ai deboli di Rm 15,1 come coloro «qui nondum firmus est fide», intendendo per «fede» quella nel vangelo. Erasmo considera deboli dei cristiani dipendenti più dalla legge mosaica che dal vangelo, seguendo in questa sua opinione il Crisostomo.

[271] M.S. GARCÍA, «Romanos», 444.

[272] Per una religiosità che prende il sopravvento sulla fede, si legga di F. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*.

[273] Condivisa nella chiesa di qualche secolo più tardi anche da CLCLT-2, AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermones*, Cl. 0284, sermo 76, ed. PL 38, col. 480, linea 55: «proinde quia ecclesia christi habet firmos, habet et infirmos; nec sine firmis potest esse, nec sine infirmis: unde dicit paulus apostolus, debemus autem nos firmi, infirmorum onera sustinere; in eo quod dixit petrus, tu es christus filius dei uiui, firmos significat; in eo autem quod trepidat et titubat, et christum pati non uult, mortem timendo, uitam non agnoscendo, infirmos ecclesiae significat».

6. Farsi deboli per essere forti

Ai forti Paolo ora non chiede di assumere le redini del comando e mantenere l'ordine nella chiesa romana imponendo magari la loro ortodossia o le loro liberali convinzioni di fede ai deboli. In Rm 15,1 egli spiega piuttosto qual è, nella circostanza di una divisione in atto nella chiesa, il loro dovere più gravoso e urgente: τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν, di «portare le fragilità dei deboli e non piacere a noi stessi». S'è già messa in risalto la partecipazione dello stesso Paolo in questo impegno, anche se non è chiaro come e quando egli potrà svolgere concretamente la sua parte. Intanto un suo ruolo complesso, quello di giudeo apostolo dei gentili, egli lo svolge scrivendo *Romani* nel tentativo di convincere i forti a portare la loro fede in Cristo alle estreme conseguenze.

In una dipendenza grammaticale e logica da ὀφείλομεν, che richiama i forti alla responsabilità[274] o al senso del dovere, come anche si è già fatto notare, Paolo aggiunge βαστάζειν e ἀρέσκειν, due verbi che indicano rispettivamente quel che bisogna e che non bisogna fare praticamente. Allo scopo Paolo utilizza anzitutto βαστάζειν. Nel *Corpus Paulinum* questo verbo ricorre sei volte, solo due in *Romani* (11,18; 15,1) e quattro in *Galati* (5,10; 6,2.5.17). Possono essere però rintracciate sfumature diverse nel significato di βαστάζειν esaminando anche le diverse sue occorrenze fuori del *Corpus Paulinum*[275], quali: «portare un oggetto pesante» come è un'anfora piena d'acqua (Mc 14,13); «portare via» o «rimuovere qualcosa di pesante» come piamente si fa con un cadavere (Gv 20,15); «sopportare per lungo tempo» qualcosa imposto da altri, come un giogo, anche in senso metaforico (At 15,10)[276].

Ora per Paolo è lo stesso βαστάζειν a evocare un modello da imi-

[274] FILONE, *De specialibus legibus* II, 141, riga 1, scopre persino tra i corpi celesti che quello «più importante e più forte» assiste, per compito naturale suo, il corpo celeste «meno importante e più debole».

[275] Un caso più interessante di altri è Mt 8,17, dove si riporta una citazione di un passo dell'AT: Αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν, «egli prese le nostre debolezze e sopportò le nostre malattie». Mt 8,17 è una reinterpretazione di Is 53,4. Ciò che Mt 8,17 considera τὰς ἀσθενείας, in Isaia secondo la versione della LXX sono τὰς ἁμαρτίας (τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει). Non potrebbe essere questa un'indicazione del senso morale di τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων di Rm 15,1? Paolo considera «peccato», nel versetto precedente (Rm 14,23), «tutto ciò che non [è] da fede».

[276] At 15,10: Si noti nella domanda: οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι; l'associazione di un verbo che indica forza o capacità (ἰσχύω) con βαστάζω.

tare: Cristo. Nel NT, infatti, come in Gv 19,17 (βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρόν) e in Lc 14,27 (ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ), βαστάζειν ha per oggetto la croce, rispettivamente nel primo caso qui citato, portata da Gesù, nel secondo da chi vuole essere un suo discepolo. Che adesso Paolo intenda invitare i forti ad essere coerenti con la loro forte fede nel vangelo risulta dal contesto. In Rm 15,3, come una motivazione al dovere di non piacere a sé stessi, Paolo dice esplicitamente: «anche Cristo, infatti, non piacque a sé stesso»[277], e paragona i forti al Cristo anche con una citazione da LXX Sal 69,10 sul modo di subire «oltraggi», pensando evidentemente alle debolezze dei deboli: Οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ, come sta scritto, «gli oltraggi di quelli che ti oltraggiano ricaddero su di me». Oltraggi e croce[278] simbolizzano il peso che i forti devono sostenere. Come Cristo ha sostenuto una condanna, così ora i forti facciano fronte[279] e s'addossino il fardello dei deboli scrupolosi[280], che li condannano in nome di proprie rigorose osservanze.

A questo punto ci si ripresenta la domanda sull'identità dei forti: sono essi i responsabili[281] ecclesiastici in una struttura embrionale della comunità sparsa tra diverse case private di Roma? Resta questa una supposizione possibile, sia perché Paolo in qualità di apostolo si associa ad essi, e anche sulla base della metafora di Rm 15,2: πρὸς οἰκοδομήν, «in vista dell'edificazione». Ha poi parlato del forte come «domestico» del Signore, e che il Signore sostiene (Rm 14,4).

Intanto con ὀφείλομεν ...βαστάζειν Paolo rovescia la legge del più forte come la si vede attuata di solito nel mondo greco-romano. Nella società del tempo è normalmente il debole a portare il peso che i potenti gli accollano con leggi esose o con regolamenti religiosi. Invece nella chiesa, secondo Paolo, sono i forti quelli che devo-

[277] U. VANNI, «Lettere», 532.

[278] Per i forti la croce è anche la colpa-debolezza altrui.

[279] BAGD, 137. Gal 6,2: Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε. C.K. BARRETT, *The Epistle*, 247: «Strong Christians must endure the vagaries of their weak brethren and help them in their difficulties».

[280] J.A. FITZMYER, *Romani*, 830.

[281] CLCLT-2, *Epistolarium Guiberti*, *Epistulae Guiberti*, epist. 8: «Firmioribus imbecillitatem infirmorum *sine murmuratione sustentantibus*, inferioribus debitum maioribus honorem exhibentibus, aliis aliorum quarumlibet necessitatum *onera portantibus*, totum corpus compactum et conexum per omnem iuncturam laudabilis et imitande subministrationis huius semper pacatum est, et crescit in edificationem sui in caritate».

no caricarsi dei deboli[282] e delle loro osservanze ormai rese inutili dal vangelo. Paolo neppure però incarica i deboli d'imporre ai forti le proprie regole ascetiche. Imitando il Cristo[283] che s'addossa gli oltraggi contro Dio, i forti si caricheranno volontariamente di pesi estranei che manifesteranno a loro e agli altri, come la croce per Cristo, tutta la propria debolezza o fatica necessaria per imitare Cristo. Allora appunto diventeranno come il Cristo che muore, crocifisso per debolezza, per i deboli che sono «empi» e «peccatori». Ai romani che non conosce di persona, Paolo non ripete quanto invece ha scritto per due volte ai corinzi: imitando il Signore che si fece povero (2Cor 8,9), anche lui in quanto apostolo dei gentili, divenne debole con i deboli anche se non debole *come* loro (1Cor 9,22; 2Cor 11,29). I forti hanno ora lo stesso dovere: di accogliere i deboli con le loro debolezze e divenire così anch'essi deboli, ma non come i deboli bensì *come* Cristo e come Paolo.

All'apostolo che scrive con autorità a credenti in Cristo preme ancora insistere su un rischio nel «portare» i pesi altrui[284]: di compiacersene. L'invito esigente che fa ancora ai forti in Rm 15,1 è: καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν. Nei tre versetti di Rm 15,1-3 è utilizzato ben tre volte il verbo ἀρέσκειν: ancora in Rm 15,2: ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω[285], «ciascuno di noi piaccia al prossimo», e in Rm 15,3: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν. Per avere ricordato l'esempio di Cristo, è evidente che Paolo con ἀρέσκειν[286] rammenta ai forti di dover essere indulgenti con i deboli. Il compito del forte è come quello di una madre che porta il suo piccolo senza calcolare i

[282] Un'attenzione maggiore ai deboli che ai forti la si trova anche in ISOCRATE, *Plataicus* 34. In *Ad Nicoclem* 24, Isocrate consiglia come trattare il più debole in un contesto politico e militare: «Tratta gli stati più deboli come vorresti che gli stati più forti trattino te».

[283] Se le debolezze dei deboli sono debolezze di fede, come per l'apostolo Tommaso (Gv 20,26-29), il forte deve imitare Cristo risorto che si compiacque di sottomettersi all'ispezione del suo discepolo dei segni della croce piuttosto che lasciarlo nell'incredulità.

[284] Il credente nel vangelo può considerarsi un forte che deve portare il debole. «En la religión católica se sincretiza con san Cristóbal el Navegante... del que la tradición católica cuenta que era un hombre fuerte que vivió durante la época del emperador romano Decio, y que ayudaba a cruzar el río a los más débiles», in *EUM*, «Argayú».

[285] Anche FILONE, *De specialibus legibus* IV, 74, esortava i giudei ellenisti: «l'uomo che gode di forza del corpo sia sostegno dei più deboli» e non gareggi come in palestra per rovesciare «gli inferiori di forze», ma volentieri e prontamente assista, «con la sua stessa forza» chi già fosse sul punto di cedere.

[286] Questo verbo è impiegato più da Paolo che da qualunque altro scrittore apostolico, ricorrendo nel *Corpus Paulinum* non meno di 14 volte, di cui 4 in *Romani*, su un totale delle 17 nel NT. Spesso la famiglia lessicale a cui anche ἀρέσκειν appartiene è presente in esortazioni a «far piacere» a Dio (Rm 8,8; 12,1.2; 14,18; 1Cor 7,32; 2Cor 5,9; Fil 4,18; 1Ts 2,4.15; 4,1) o al Signore (2Cor 5,9; Ef 5,10; Col 1,10; 3,20).

propri interessi[287]. Non compiacendosi di sé, neppure nell'ardua fatica di accogliere i deboli e portarne più che sopportarne le debolezze, essi imitano davvero Cristo; allora però, anche diventando deboli e spossati, saranno i più forti nella fede a vantaggio di tutta la chiesa di Roma.

Se non è più la forza del ragionamento, della teologia o delle convinzioni di fede personali la misura del forte nei riguardi del debole, ma la potenza di Dio che si manifesta nel vangelo e nell'imitazione estrema di Cristo, il domestico forte che si fa debole per i deboli potrà servire il suo padrone restando in piedi e senza alcun timore di cadere. Servire Cristo come lui, caricandosi delle inconsistenze se non anche dei peccati altrui senza compiacimento personale, è piacere a Dio stesso (Rm 12,1) e ha un valore di culto, come un sacrificio[288].

Insistendo sul «piacere al prossimo» come ha fatto Cristo morendo crocifisso, Paolo risponde ad una prevedibile preoccupazione del forte per il proprio diritto[289]. Ancora una volta però Paolo pone il bene del prossimo in vista dell'edificazione della chiesa e del superamento delle divisioni, prima di una libertà di coscienza coerente con la propria fede. Il dovere di non piacere a sé stessi neppure nell'addossarsi i pesi altrui, non ha comunque un senso negativo, o solo limitativo e di proibizione. Non mira a schiacciare i forti sotto il peso dei deboli. Esso è finalizzato, e in esso è già contenuto il dovere positivo di cercare in ogni circostanza, per quanto oneroso, il bene altrui. È ancora l'amore che realizza la fede, la vera forza che edifica la chiesa. Perciò viene prima di una coscienza o «scienza» o teologia che solo gonfia i forti (1Cor 8,1).

RISULTATI

Sono almeno tre i fattori determinanti nello stabilire il significato di «forte», di «debole» e della coppia «forti:deboli» in Rm 15,1 –

[287] C.K. BARRETT, *The Epistle*, 247: «We must not consult our own interests but those of others; especially of those weaker than ourselves».

[288] In Fil 4,18, i doni offerti a Paolo dai filippesi, sono considerati un sacrificio gradito a Dio.

[289] Diritto di poter mangiare di tutto, senza obbligazioni ascetiche, senza un calendario liturgico da rispettare e quindi anche libero di non sentirsi condizionato dalla presenza del debole.

ma che Paolo ha in mente in tutta la lettera e specialmente nella pericope di Rm 14,1-15,13:

(a) Rm 4,9-12 in cui afferma esplicitamente che Abramo, preso a modello insieme a Sara, non fu un debole o un impotente a generare pur essendo vecchio e la moglie sterile. Abramo fu vero forte di fede nella potenza creatrice e ristoratrice di Dio, certamente capace di trarre anche da corpi morti la vita di nazioni, e di risuscitare i morti. Abramo, che era fisicamente debole, divenne forte in quanto padre di molte nazioni;

(b) l'inclusione dell'apostolo tra i forti;

(c) un'evidente somiglianza della pericope Rm 14,1-15,13 con 1Cor 8-10.

In aggiunta a questa ultima chiave d'interpretazione della nostra coppia deve essere notato che *Romani* è stata pensata, scritta e spedita, probabilmente da Corinto, prima che Paolo mettesse piede a Roma.

Della situazione e composizione della comunità di credenti in questa città Paolo, che non v'era ancora stato di persona, aveva solo informazioni di seconda mano. Probabilmente era stato qualche cristiano di origine giudaica come Aquila e Priscilla – espulsi da Roma con un editto dell'imperatore assieme a molti ebrei (e cristiani) e incontrati da Paolo a Corinto – a informarlo sullo stato di una chiesa che si stava strutturando, presumibilmente, sulla base della consistente comunità giudaica, iniziata forse già con la predicazione di Pietro a Gerusalemme.

Nel redigere la lettera Paolo conosceva quindi, come suoi primi e immediati interlocutori, soprattutto giudeo-cristiani che, trovandosi in diaspora, nel cuore del mondo pagano, erano stati da lungo tempo attorniati da timorati di Dio e proseliti; erano, questi, pagani in origine, ma che s'erano avvicinati prima al giudaismo e poi, assieme a tanti giudei – ed anche forse più di loro – alla fede in Cristo.

La comunità di Roma appariva a Paolo composta di «giudei e greci» e naturalmente «romani», che però egli mai chiama così.

Queste basi storico-letterarie sono ancora però insufficienti ad identificare i forti con Aquila e Priscilla o con altri di cui Rm 16 potrebbe conservare i nomi, «giudei» come Paolo. Né d'altra parte i deboli sono i «pagani», fratelli credenti in Cristo di origine non semitica, e che sarebbero per questo condizionati da regolamenti ascetici precedenti al vangelo!

I deboli neppure sarebbero identificabili facilmente con la maggioranza di origine giudaica e i forti *tout court* con una minoranza costituita da fratelli di etnia diversa, pagani e perciò liberi e spavaldi solo perché senza un passato vincolato da pratiche ascetiche o religiose di origine mosaica!

Eppure un profilo marcato dei deboli e dei forti è deducibile da Rm 14. Qui Paolo caratterizza, sulla base di informazioni evidentemente raccolte in ambiente di giudeo-cristiani, prima di tutto «i deboli» e «i forti» per contrasto.

Debole è chi (a) mangia solo vegetali ed evita scrupolosamente la carne; (b) non beve il vino; (c) considera alcuni giorni, settimanali o mensili, più importanti da un punto di vista religioso, liturgico e ascetico, di altri; (d) distingue attentamente tra «puro» e «impuro» soprattutto per quanto riguarda probabilmente il cibo e la carne che non mangia. Sono queste astensioni e distinzioni praticate in pubblico una evidente «debolezza» di «chi è debole di fede» e insieme causa di tensione con i forti.

I forti, invece, (a) mangiano liberamente di tutto; consumano la carne di qualunque tipo e bevono vino; (b) considerano «puri» tutti i cibi e rigettano il concetto di «impuro» almeno come questo è inteso dai deboli; (c) considerano tutti i giorni della settimana o del mese uguali dinanzi a Dio. È questa libertà di coscienza rispetto a norme e tradizioni del passato ciò per cui essi si considerano «i forti» e ritengono altri, osservanti più scrupolosi di tradizioni non evangeliche, «i deboli».

In questa diversità, che genera tensioni se non divisioni, o per lo meno il disprezzo da una parte e la condanna dall'altra, Paolo si schiera con i forti. Tuttavia non esige che essi inducano i deboli a pensare o ad agire da forti. Non esorta i deboli a sottomettersi, né a imporre le loro distinzioni tra cose «pure» e «impure» o la loro ascesi o le loro liturgie ai forti.

Paolo rispetta la diversità di pensiero di tutti e sollecita ciascuno a comportarsi secondo coerenti applicazioni personali della propria fede in Cristo, pacificamente approfondendo ciascuno la propria scienza teologica o morale o il proprio credo.

Dinanzi a questa dichiarazione di uguaglianza o di parità, riconosciuta a deboli e forti, ci si deve chiedere da dove provengano gli stessi termini o appellativi «forte» e «debole»; e che significato Paolo ad essi accordi adottandoli nello scrivere la lettera. Se è stato informato da qualche «forte», è probabile che questo stesso termi-

ne l'abbia ereditato dai «forti» e non dai «deboli». Poco importa poi sapere se il conio sia avvenuto nella chiesa di Corinto.

«Forti», comunque, sarebbero, anche nella chiesa romana, coloro che si considerano tali da sé stessi, perché in paragone ad altri fratelli di fede, sono più aggiornati e saldi nelle loro convinzioni di fede in Cristo – o semplicemente perché più liberi in coscienza dinanzi a tradizioni inservibili.

«Deboli», d'altra parte, è un epiteto che implica disprezzo da parte dei forti.

Spregio da una parte e condanne dall'altra – in quanto anche i deboli sono polemici e convinti delle loro idee – rischiano di spaccare la chiesa in due.

Scrivendo Rm 14-15, Paolo tenta di arbitrare il conflitto.

Dall'esame del vocabolario della debolezza e della forza, che è sparso in tutta la lettera, si delinea la sua strategia, sintetizzabile in alcune affermazioni di fondo basate tutte su un'unica enunciazione fatta all'inizio della lettera e provata con ragionamenti ed esempi, suggerimenti e imperativi in tutto il documento.

La tesi di Paolo, che scrive e argomenta con l'autorità di apostolo dei gentili, riguarda il vangelo in cui i forti ritengono di credere. Per Paolo il vangelo costituisce il termine di paragone unico per valutare e intervenire nella difficile situazione dei fratelli di Roma: «non mi vergogno del vangelo, poiché esso è un'energia potente di Dio per apportare la salvezza a chiunque crede, giudeo anzitutto e greco. Infatti la giustizia di Dio si rivela in esso da fede a fede, secondo quanto è scritto: *Il giusto vivrà in forza della fede*» (Rm 1,16-17). Il vangelo è la misura della forza della fede in Cristo; questa fede nel vangelo come potenza di Dio per salvare chi crede è ciò che fa la più vera distinzione tra forti o deboli.

A partire da questo enunciato fondamentale, Paolo porta i conflitti dinanzi a un altro arbitro, Dio stesso, come si manifesta in Cristo che ha accolto tutti essendo morto sia per i giudei che per i pagani quando tutti si era «deboli», nel senso di empi e peccatori.

A questo punto Paolo si premura di ridefinire il compito dei forti. Il modello primo di chiunque voglia essere forte nella fede, sia egli di origine giudaica o pagana, è già Abramo, che mai vacillò o dubitò nel credere nella promessa e nella potenza di Dio per realizzarla. Abramo era debole e impotente perché vecchissimo e Sara sua moglie era sterile; ma divenne forte e padre dei credenti di qualunque nazione. Il forte nella nuova situazione di Roma è però chi

accoglie il debole. In questo suggerimento, che è all'imperativo, Paolo chiede ai suoi interlocutori amici di portare i pesi dei deboli, secondo l'amore di Cristo che si è fatto realmente debole morendo per tutti. Dunque i forti devono accogliere i deboli con tutte le loro debolezze, anche fino a diventare essi stessi deboli *come* Cristo (e come Paolo), non *come* i deboli ma come Dio che nella sua chiesa accoglie sempre e chiunque crede in Cristo, indipendentemente dalle origini etniche o da regole religiose o ascetiche obsolete. Diventando deboli come Cristo morto per i deboli, i forti diventano forti come il Signore che li sostiene con potenza, perché sono i suoi domestici nella chiesa di Roma.

CONCLUSIONE GENERALE

Dopo un lungo lavoro filologico condotto sui testi e sui rispettivi contesti di «debole:forte», la coppia che costituisce un fenomeno letterario – ricorrendo solo in quattro forme di otto diversi termini greci e solo in tre lettere (*1/2Corinti* e *Romani*) di tutto il *Corpus Paulinum* – riteniamo a questo punto necessario fare un ulteriore tentativo di sintesi per rapportare i risultati ottenuti, alla chiesa e al mondo di oggi. Ha infatti valore un'esegesi e più in profondità il pensiero stesso di un autore così cronologicamente distante dal lettore di oggi?

Paolo è vissuto nell'ambiente giudaico-greco-romano del I secolo d.C., ma in questo lavoro di ricerca noi ci siamo accostati a lui per imparare come suoi discepoli[1]. Del *Corpus Paulinum* abbiamo esaminato tutti i testi in cui si registrino occorrenze della coppia «debole:forte» e delle sue varianti, non trascurando neppure una parola tra quelle a questa coppia imparentate, per poterla meglio interpretare e spiegare esplicitandone i diversi possibili significati. Abbiamo indagato filologicamente, e anche etimologicamente e storicamente in base a nessi contestuali, contatti e paralleli all'interno di ognuna delle tre lettere.

La sintesi che ora tentiamo di fare di questo lungo lavoro è però un poco diversa da quelle, tante, fatte qua e là per le singole sezioni e i capitoli di quest'opera. Riassumere ci serve ora soprattutto per marcare meglio estraneità e contemporaneità dell'apostolo delle nazioni per chi intenda imparare ancora da lui a vivere nella realtà ecclesiale e sociale di oggi. Vale la pena una sintesi tra ieri dell'aposto-

[1] Cf. K. BERGER, *Ermeneutica*, 20: «In primo luogo e in linea di principio una cosa dovrebbe esser certa: l'interpretazione vincolante della Scrittura può avvenire solo all'interno di un processo vivo (discepolato vivo) della [...] chiesa». Nella sua figura di apostolo, con il suo destino corporeo, di un forte che si è fatto debole e di un debole che è diventato forte come Cristo risorto, diventa concreto, esemplare e nello stesso tempo realmente visibile anche il suo vangelo. Paolo ha per noi una funzione di modello per la chiesa di oggi, ancora «chiesa di Dio» come l'ha considerata lui (cf. 1Cor 1,2).

lo e oggi della chiesa? Può essere utile ancora una verifica dell'autorità, del ruolo e dell'attualità del pensiero e dell'azione[2] di Paolo?

1. Apostolo legittimo

Giudeo-ellenista già fariseo, Paolo si è considerato vero apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio, sia per i giudei che per greci e romani, in quanto Cristo apparve a lui come a tutti gli altri apostoli ufficiali, i primi più autentici discepoli del Maestro e gli affidò il vangelo per le nazioni fin dall'incontro sulla via di Damasco. Come testimone autorevole della risurrezione di Gesù Paolo non è però stato accettato da tutti. Alcuni a Corinto, per esempio, lo hanno squalificato come apostolo. Ovunque e spesso egli è stato perseguitato, ed è stato da molti respinto il suo vangelo o almeno considerata insignificante la sua predicazione, che insisteva troppo, a loro dire, sulla parola della croce e la morte di Cristo, evento superato ormai dall'attualità della sua risurrezione.

Da parte sua però, e sostenuto dalla potenza di Cristo risorto, Paolo non si è rifiutato a nessuno, né a giudei né a greci e romani, né a schiavi né a liberi. Con ogni sacrificio ha tentato di raggiungere tutti i suoi contemporanei, cittadini di un mondo strutturato e gerarchizzato in parte dalla sapienza greca, in parte dalla legge mosaica e soprattutto dalla legge del più forte, rappresentata ovunque dall'impero di Roma. Si è fatto debole con i deboli e per i deboli anche se non *come* i deboli ma sul modello di Cristo crocifisso, morto per tutti, deboli, empi e peccatori, pur di guadagnare qualcuno a far parte della chiesa di Dio. Paolo era profondamente convinto della necessità di una fede forte nel vangelo, manifestazione della potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, giudeo, greco o romano.

2. Linguaggio ellenistico

In «debole:forte», doppia e significativa categoria presente fuori e dentro la chiesa di Dio a Corinto e a Roma, Paolo ha dunque ri-

[2] Per K. BERGER, *Ermeneutica*, 132: «La precisione esegetica non dispensa dalla necessità di avvalersi di una fantasia concreta nell'applicazione», anche se l'esegesi serve anche a relativizzare ogni tipo di applicazione di un testo al mondo dell'esegeta (cf. p. 133).

versato la parola della croce come verità o rivelazione di un messia crocifisso, e morto come ogni discendente di Adamo, divenuto agli occhi di tutti «ciò che è debole di Dio» o «ciò che è stolto di Dio», secondo un modo rispettivamente più giudaico o più greco di percepire negativamente il vangelo. Questa della morte per debolezza di un messia è stata però solo la prima parte della sua predicazione, la premessa necessaria o già l'*incipit* della seconda. Paolo infatti non ha mai ignorato che il vangelo è anche e soprattutto l'attualità della potenza di Dio che si è manifestata completamente nella risurrezione di Cristo ora vivente e potente Signore del mondo, come Dio.

L'apostolo delle nazioni ha sviluppato le sue riflessioni su questo vangelo completo delle sue due polarità – della debolezza della croce e della potenza della risurrezione – per dedurne regole di vita per sé e per le comunità di Corinto e di Roma. Ha imparato per esempio che solo quando anche lui, ministro di Cristo, è debole o si fa debole volontariamente come Cristo crocifisso, allora è forte e potente e riceve da Cristo risorto e Signore di tutti l'autorità apostolica per edificare la chiesa. Ha poi anche capito quale debba essere l'atteggiamento da tenere da parte di chi nella chiesa è realmente forte e libero grazie alla fede nel vangelo: deve accogliere il debole, farsi debole con lui *come* Cristo e come Dio, che accoglie sia giudei che greci in Cristo morto per tutti. Solo così anche il forte ha nella chiesa l'autorità di edificare nell'amore, e non di distruggere con la propria «scienza» teologica, che al massimo serve a proteggere i diritti e la libertà di coscienza di chi la possiede. Distinguendo la «scienza» dall'amore Paolo mostra di aver capito in sostanza che Dio si rivela davvero più forte degli uomini e capace di rovesciare anche l'ordine stabilito nel mondo giudaico e greco-romano solo attraverso la debolezza della croce che è un evento storico: nel senso che deboli e stolti del mondo, considerati tali secondo l'abituale modo di pensare giudaico o greco, sono i chiamati e gli eletti in un *corpus* che è la «chiesa di Dio»; mentre i sapienti e potenti dominatori del mondo, giudei o romani che siano, sono normalmente lasciati fuori. Una chiesa in maggioranza debole è però aperta a tutti coloro che proprio credendo nel vangelo diventano deboli *come* Cristo crocifisso, per essere forti per la fede assieme al Signore della gloria, da lui e *come* lui.

È questa dialettica nel presente della chiesa e del mondo contemporaneo a Paolo, tra una teologia della croce o della debolezza

e una teologia della potenza e della gloria, il senso più profondo che siamo riusciti a intravedere con l'esame delle diverse occorrenze di «debole:forte». A tutti i suoi diretti interlocutori Paolo ha scritto che Cristo gli ha parlato, e che ancora parla attraverso di lui mentre scrive per la loro edificazione in chiesa di Dio al presente, e per la loro salvezza finale, da concepire come risurrezione dei morti – l'esodo pasquale dalla debolezza che caratterizza il mondo presente dinanzi a Dio alla vita gloriosa, spirituale e perciò incorruttibile e potente di Cristo Signore.

Quel che però più ci preme evidenziare in questo assunto è il fatto che Paolo si sia impegnato nel dovere di parlare e di scrivere, e perciò di comunicare al mondo del suo tempo con ogni mezzo a disposizione, e che nel farlo ha utilizzato la coppia «debole:forte» come categoria multipla per «inculturare» il vangelo, una delle tante, familiari ai suoi destinatari se non già presa a prestito direttamente da costoro, che egli adotta nei suoi scritti a comunità lontane. In tutto questo, Paolo ci è apparso un abile comunicatore che per farsi meglio capire ricorre al vocabolario del suo pubblico e vi adatta il vangelo.

La coppia «debole:forte» infatti, come si è visto fin dall'inizio, fa parte di un linguaggio non originale dell'apostolo, anche perché essa era stata comunemente usata già dai classici greci, dai traduttori giudeo-ellenisti della LXX, da contemporanei di Paolo come Filone, e dagli stessi corinzi, alcuni dei quali hanno voluto screditare Paolo come apostolo comunicatore, proprio accusandolo di essere «debole» di presenza quando parla direttamente alla comunità con un linguaggio secondo loro insignificante, e «forte» invece scrivendo lettere minacciose da lontano.

L'origine più precisa del vocabolario pur vario di «debole:forte» ci è parso sia stato l'ambiente greco-giudaico di Corinto. Paolo tuttavia, scrivendo con l'autorità dell'apostolo dei gentili, ha trasformato questa coppia che serviva ad accusarlo in un'apologia del suo apostolato e in un annuncio completo del suo vangelo. Il primo risultato di questa metamorfosi potrebbe riassumersi in una ricatalogazione letteraria di «debole:forte» sotto diverse figure stilistiche: antitesi, ossimoro, *correctio*, *oppositio*. Paolo però ne ha fatto soprattutto lo strumento privilegiato per indicare una totalità o sintesi dinamica tra i due elementi costitutivi, come è il passaggio da debole a forte. Ha utilizzato in modo multiforme la coppia «debole:forte», grazie alla polisemia dei termini, che egli stesso ha po-

tuto connotare di volta in volta con ironia, con polemica esplicita e dura, addirittura con sarcasmo, quasi sempre come una difesa di sé stesso e del suo ministero, qualche volta anche in una forma parodica, recitando la parte dello stolto e del debole, che erano gli epiteti con cui qualcuno lo trattava a Corinto. Variando così il motivo di «debole:forte» e associandolo spesso a quello di altre coppie come «stolto:sapiente», «crocifisso:risorto», «morte:vita», Paolo ha sviluppato un suo sistema binario di ragionamento, evidenziando di volta in volta polarizzazioni secondo lui indebite, conflitti esistenti nelle due chiese di Corinto e di Roma, associazioni invece necessarie o trasformazioni radicali e passaggi difficili ancora da compiere come quello, per esempio, tra «scienza», «consuetudine», «coscienza» e amore mite e accogliente per i deboli nella fede, nella coscienza e nella scienza. Un passaggio in sostanza da forti a deboli per amore dei più deboli. Tutti questi processi comunicativi insieme emotivi e geniali che sono divenuti storia di rapporti difficili tra un apostolo poco accetto o quasi sconosciuto e due giovani comunità cristiane immerse nel mondo giudaico-greco-romano, non ha forse un senso esemplare anche per l'apostolo di oggi, che deve agire in un mondo insieme pluralista, distante dalla chiesa e globale?

Nella vivace corrispondenza con i corinzi e in relazione a «debole:forte» Paolo ha usato persino immagini di attualità come quelle di guerra, di «armi» dal potere devastante, di «atleti» in continuo allenamento, di «autorità» costruttiva, di «scienza», di «libertà» di «coscienza», di diritto e di filosofia, di divisioni tra deboli e forti, di partiti o fazioni per l'uno o l'altro *leader* spirituale. Un'idea però, e forse la principale che alla fine emerge da questo suo modo di comunicare polivalente e spesso anche psicologicamente obbligato da un contesto storico particolarmente colto e duro, è che croce e risurrezione, morte e vita, presente e futuro, stoltezza e sapienza, uomo e Dio e, in sintesi, debolezza[3] e forza o «debole:forte» tra loro non si escludono più a vicenda. Nelle chiese locali di allora per Paolo doveva prevalere in ogni tipo di conflitto teologico ed etico la regola dell'amore, l'*et...et* sull'*aut... aut*. E oggi? Non è Paolo ancora un modello di apostolo e di comunicatore imitabile?

[3] Gli uomini nascendo sono fragili e teneri; la morte li fa duri e rigidi. Il duro e il rigido sono vie alla morte. Il gentile e il debole sono vie alla vita. Durezza e rigidezza sono bassure; gentilezza e debolezza sono altitudini, secondo il TAO TE CHING, cap. 76 (sec. VI a.C.).

3. La coppia oggi

La coppia «debole:forte» che Paolo ha utilizzato come strumento di divulgazione del vangelo ci pare ancora attuale in ambiti diversi: della spiritualità[4], della filosofia[5], della letteratura[6], della politica[7],

[4] P. TOURNIER, *Paul, The Strong and the Weak*, Crowborough 1963. H. BAAR, *Gott macht das Schwache stark. Essays zum Nachspüren*. Rottendorf 1995. A. PRONZATO, *La forza della debolezza. Bernarda Heimgartner*, Milano 1997. J. ARENES, *Accueillir la faiblesse*, [Paris] 1999.

[5] Già Baruch de Spinoza (1632-1677) in *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (1677) propositio LIII,47, utilizza il linguaggio della «impotenza:potenza»: «Humilitas virtus non est [...] Humilitas est Tristitia, quae ex eo oritur, quod homo sua *impotentia* contemplatur [...]. Quatenus autem homo se ipsum vera Ratione cognoscit, eatenus suam essentiam intelligere supponitur, hoc est [...] suam *potentiam*. Quare si homo, dum se ipsum contemplatur, aliquam suam *impotentiam* percipit, id non ex eo est, quod se intelligit, sed [...] ex eo, quod ipsius agendi *potentia* coërcetur». Oggi molti sono convinti che principalmente il «sapere è potere», o che chi ha più informazione ha più «forza»; si tratta del potere della scienza. Si confronti però questa comune certezza con quanto scrive un filosofo di oggi, Emanuele Severino sull'impossibilità della scienza di spiegare che cos'è l'uomo: «La scienza ha rinunciato da tempo a mostrare la verità del mondo – la verità in senso forte. È un sapere ipotetico. Se però lo si usa, si ottengono risultati straordinari. Certo, è un sapere potente. Ma non crede più di essere vero per il fatto di essere potente. Da un momento all'altro la sua potenza potrebbe cessare. Laici e cattolici non riescono a scorgere che alla scienza capita oggi quel che un tempo è capitato alla bibbia. A un certo punto ci si è convinti che la bibbia non dice come va il cielo, ma come si va in cielo. Oggi il «cielo» è diventato il mondo e il benessere mondano. Ma se la scienza è potenza e non sa che farsene della verità, non si dovrà affermare che anche la scienza più sofisticata non dice più come va il cielo – cioè che cosa siano in verità il mondo e l'uomo – ma come si va in cielo, cioè come si fa a star meglio su questa terra? E invece ora per farsi dire che cos'è l'uomo tutti corrono dalla scienza – cioè da un sapere che non ha verità e formula soltanto ipotesi provvisoriamente potenti», in «Ipotesi & Verità. Ma la scienza non può spiegare che cos'è l'uomo», in *Corriere della Sera*, Terza Pagina, venerdì 12 gennaio 2001. Vedi anche P.A. ROVATTI, ed., *Il pensiero debole*, Milano 1990. D. ANTISERI, *The Weak Thought and Its Strength*, Avebury 1996; tr. di *Le ragioni del pensiero debole*; *domande a Gianni Vattimo*, *Epistemologia contemporanea*, Roma 1993. G. BASTI - A.L. PERRONE, *Le radici forti del pensiero debole. Dalla metafisica, alla matematica, al calcolo*, Percorsi della scienza 7, Padova 1996. G. KUNZ, *The Paradox of Power and Weakness. Levinas and an Alternative Paradigm for Psychology*, Suny Series, New York 1998.

[6] Cf. per es. CH.C. HOTCHKISS, *The Strength of the Weak*, American fiction IV (1901-1905) New York 1905. M.D. THACKER, *The Strength of the Weak*, American fiction V, 1906-1910, New York 1910. K. ALLERT-WYBRANIETZ, *Stark genug, um schwach zu sein*. Poetische Texte, München 1993. PHAEDRUS, *"Stark-schwach". Fabeln*. Stuttgart 1996. R. WALSER, *Wenn Schwache sich für stark halten*. Prosa aus der Berner Zeit, I, 1921-1925, Frankfurt a.M. 1999.

[7] Già Thomas Hobbes (1588-1679), in *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commwealth, Ecclesiastical and Civil* (1651), Parte II, c. 17, § 37, richiamava la necessità dell'uso della *forza*: «For the laws of nature, as justice, equity, modesty, mercy, and in sum, doing to others, as we sould be done to, by themselves, without the terror of some *power*, to cause them to be observed, are contrary to our natural passions, that carry us to partiality, pride, revenge, and the like». Si osservi anche l'uso di «debole:forte» o simile in pubblicazioni più recenti come, A. SEGHERS, *La fuerza de los débiles*, 1966, opera tradotta dal tedesco e classificata come vicina al «realismo socialista ortodoxo» dalla *EUM*. L.M. ARNOLD, *The Strong and the Weak*, London 1977. R.L. ROTHSTEIN, *The Weak in the World of the Strong. The Developing Countries in the International System*, Columbia University Press 1980. J.C. SCOTT, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven – London 1985. E. TARANTELLI, *L'utopia dei deboli è la*

dell'economia[8]; nella psicologia[9] umana e persino in quella animale[10]. La coppia è utilizzata come strumento per rivendicazioni di classe e di sesso dai movimenti femminili[11], come pure da chi oggi scrive di religione[12] o di scienza[13], di evoluzioni-

paura dei forti. Saggi, relazioni e altri scritti accademici, Collana di pubblicazioni dell'Istituto di politica economica e finanziaria della Facoltà di economia e commercio dell'Università di Roma 10, Milano 1988. R.M. DOMÍNGUEZ, *La debilidad de los fuertes. Análisis y perspectivas de la recuperación interdependiente en Estados Unidos, la comunidad económica Europea y Japón, Buenos Aires, Argentina*, EURAL 1988. W.M. HABEEB, *Power and Tactics in International Negotiation. How Weak Nations Bargain With Strong Nations*, Baltimore - London 1988. COLLECTIF, *La force des faibles. Encyclopedie mondiale des minorites*, Skopje 1991. P.A. CAMMACK, *Strong States, Weak States, and Third World Development*, Manchester 1992. L. BÀCULO, ed., *Impresa forte, politica debole. Imprenditori di successo nel Mezzogiorno. Economia dello sviluppo*, Napoli 1994. G.B. NAVARETTI, *Promoting the Strong or Supporting the Weak? Technological Gaps and Segmented Labour Markets in sub-Sahara African Industry*, Ld'A-QEH development studies working papers 89, Centro Studi Luca d'Agliano Torino – Queen Elizabeth House, International Development Centre Oxford, Oxford University 1995. J.E. EBEREGBULAM NJOKU, *An Allegorical Story of the Restoration of African Democracy. The Strong Versus the Weak*, Lampeter 1995. G.R. ARABSHEIBANI, *On the Weak Versus Strong Version of the Screening Hypothesis. A Re-examination of the P-test for the UK*, Bristol 1996. F. VITI, *Potere debole. Antropologia politica dell'Aitu nvule*, Milano 1997. COLLECTIF, *Forces et faiblesses des totalitarismes*, Fribourg 1998. M. GRANOVETTER, *La forza dei legami deboli e altri saggi*, Scienze Sociali, Napoli 1998. M.A. ALLES, *La entrevista laboral (como manejar sus puntos fuertes y debiles)*, Barcelona - Buenos Aires 1999. P. DAUVERGNE, *Weak and Strong States in Asia-Pacific Societies*, Australia Pty Ltd 1999. H. WANG, *Weak States, Strong Networks. The Institutional Dynamics of Foreign Direct Investment in China*, Oxford 2000.

[8] M.J. ROE, *Manager forti, azionisti deboli. Economia, finanza e scelte politiche alle radici della corporate governance*, Milano 1997; tr. di *Strong Managers, Weak Owners. The political Roots of American Corporate Finance*, Princeton NJ 1994.

[9] L. VANDERZALM, - D.S. BELL, *Finding Strength in Weakness. Help and Hope for Families Battling Chronic Fatigue Syndrome*, Grand Rapids MI 1995.

[10] «Algunas especies animales también observan actitudes de sumisión, en las que el individuo *débil* claudica ante el *fuerte* y acepta su autoridad mediante claros gestos de sometimiento, como el repliegue de las orejas, cola, aletas e incluso llegando a la inmovilidad», in *EUM*.

[11] D. SOELLE, *The Strength of the Weak. Toward a Christian Feminist Identity*, Philadelphia 1984. CHO WAH SOON - LEE SUN AI - AHN SANG NIM, *Let the Weak Be Strong. A Woman's Struggle for Justice*, Bloomington IN 1988. M.M. JOHNSON, *Strong Mothers, Weak Wives. The Search for Gender Equality*, Berkeley - London 1988, 1990, 1992; trad. italiana, *Madri forti, mogli deboli. La disuguaglianza del genere*, Bologna 1995. J. CARPENTER - S.B. MACLEAN, ed., *Power of the Weak. Studies on Medieval Women*, Urbana 1995.

[12] F. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*, Contemporanea 84, Bologna 1996.

[13] Della presenza di parole come potenza nella «scienza» è testimone già Francis Bacon of Verulam (1561-1626): nella *Pars secunda operis, quae dicitur Novum Organum*, l. 1,3 ritiene che «*scientia* et *potentia* humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum». Recentemente, nel 1984 Carlo Rubbia ha ottenuto il premio Nobel per la fisica per la scoperta delle particelle responsabili dell'interazione *debole* (i bosoni vettori intermedi) e per la conferma definitiva dell'unificazione delle *forze* elettromagnetica e *debole* nella *forza* elettrodebole. Le *forze* sono grandezze vettoriali. Si conoscono in natura solo alcuni tipi fondamentali di *forze* da cui possono considerarsi derivate tutte le altre: *forza* gravitazionale, *forza* elettromagnetica, *forza* nucleare *debole*, *forza* nucleare *forte*. Le *forze* elettromagnetiche e le *forze* nucleari *deboli* sono state riconosciute già all'inizio degli anni Ottanta come aspetti particolari di un'unica *forza*, la *forza elettrodebole*. I quark interagiscono con i leptoni attraverso la *forza debole* e la *forza* elettroma-

smo[14], di eugenetica[15] e di diritto[16]. Un campionario linguistico di espressioni catalogabili sotto «debole:forte» comprende ancora: «governo forte», «pensiero debole», «sesso debole», «carattere forte», «legge o diritti del più forte»[17]; «lato debole e lato forte» di

gnetica, ma interagiscono tra loro attraverso la *forza* nucleare *forte*. Il superamento delle difficoltà concettuali per capire il funzionamento della fisica moderna è sempre più demandato alle cosiddette Teorie di Grande Unificazione (GUT), le quali prevedendo una sostanziale identità di natura nelle *quattro forze fondamentali* (elettromagnetica, nucleare debole, nucleare forte, gravità) qualora fossero in atto le condizioni fisiche eccezionali tipiche della singolarità cosmica iniziale, costituiscono un promettente prodotto della fisica quanto-meccanica. Cf. anche R.E. SCHAPIRE, *The strength of weak learnability*, Center for Intelligent Control Systems, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge MA 1989. CH.G. SIMADER - H. SOHR, *The Weak and Strong Dirichlet Problem for Delta in Lq in Bounded and Exterior Domains*, Longman Group United Kingdom 1993.

[14] «Entre los mamíferos, el cerdo ha sido uno de los animales sometidos a mayor selección. [...] la selección natural fue eliminando los individuos débiles en favor de los fuertes», cf. *EUM*.

[15] Cf. 1Cor 1,26: οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς e 1,27: τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός. L'eugenetica oggi è considerata uno «studio teorico e pratico di tutti i mezzi atti a proteggere, accrescere, perfezionare gli esemplari più robusti e meglio dotati delle razze umane, al fine di salvaguardare la qualità genetica delle generazioni avvenire. Se la scienza dell'eugenica è di creazione relativamente recente, le preoccupazioni eugeniche hanno invece un'origine remota. Nell'antica Grecia il costume spartano imponeva l'eliminazione dei bambini di cattiva conformazione. Lo stesso Platone, delineando la sua repubblica ideale, preconizza il matrimonio eugenico. In epoche più recenti Tommaso Moro e Campanella esposero idee analoghe rispettivamente nell'*Utopia* e nella *Città del Sole*. Tali teorizzazioni rientravano in un vasto piano utopico di costituzione di città ideali. Il problema fu inquadrato scientificamente solo nel secolo scorso (1885 circa) dall'inglese Francis Galton il quale, rifacendosi ad alcune idee espresse da suo cugino Charles Darwin nella *Discendenza dell'uomo*, pose le basi dell'eugenica scientifica, che si prefiggeva il duplice scopo d'impedire la moltiplicazione degli inetti (eugenica negativa) e di favorire la riproduzione dei meglio dotati per migliorare la razza (eugenica positiva). Lo stesso Galton inaugurò nel 1904 un corso di eugenica all'università di Londra e donò allo Stato un laboratorio di eugenica», «Eugènica» in *Larousse*, VI.

[16] «Sobre la tortura Beccaria afirmó que "debe abolirse, pues en muchos casos sólo sirve para condenar al débil inocente y absolver al delincuente fuerte"» (C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, Milano 1764) in *EUM*; cf. anche V. RUGGIERO, *Delitti dei deboli e dei potenti. Esercizi di anticriminologia*, Torino 1999.

[17] Il darwinismo sociale assume, popolarmente, questa massima come una necessità e una legge ineluttabile della natura, e teorizza che anche l'essere umano debba necessariamente comportarsi in questo modo: ognuno mangia l'altro, il pesce grande mangia il pesce piccolo, il debole soccombe al più forte, e via dicendo. L'espressione «selezione naturale» oggi dice ancora molto: è un «important mechanism in Charles Darwin's theory of *evolution*. As a result of various factors in the environment (e.g., temperature and the quantity of food and water available) and the geometrically increasing overproduction of plants and animals that results from the process of reproduction, a *struggle* for existence arises. In this *struggle*, according to Darwin, those organisms better adapted to the environment (that is, those having favorable differences or variations) survive and reproduce, while those least fitted do not. Favorable variations among members of the same species are thus transmitted to the survivors' offspring and spread to the entire species over successive generations. Natural *selection* suggests that the origin and diversification of species results from the gradual accumulation of individual modifications. Artificial *selection*, the *selection* by humans of individuals best suited for a specific purpose, is common in plant and animal breeding», *Encyclopedia*, 23.11.2000.

ogni cosa[18], «tempo forte» della liturgia; «essere debole con i forti e forte con i deboli» come *slogan* per bollare sistemi di potere ingiusto; «potenze mondiali» dell'economia o del commercio, «potere» politico e militare, «potere del denaro»; «sapere è potere».

Una panoramica linguistica di espressioni proprie dei mezzi di comunicazione che a loro volta sono considerati il potere dominante assieme all'economia, potrebbe ancora ampliarsi e insieme precisarsi meglio. Già però i pochi modi di dire correnti sono un indizio sufficiente, secondo noi, per dimostrare l'attualità della coppia «debole:forte» utilizzata a suo tempo e rispetto ad esso in modo così nuovo e significativo da Paolo.

4. Pensiero debole e pensiero forte

Per facilitare un confronto non solo con il linguaggio, ma tra il pensiero teologico di Paolo e quello comune a uomini e donne di oggi, può essere utile una sintesi ulteriore dei dati raccolti, che per maggiore chiarezza sarà ordinata per sezioni.

4.1. La sezione 1Cor 1-4. In 1Cor 1,18 Paolo sostiene che la potenza di Dio si manifesta autenticamente solo attraverso la parola della croce per la salvezza sia del giudeo che del greco credente (Rm 1,16). È necessario credere perciò nella stoltezza e debolezza della predicazione di Paolo (1Cor 1,21; 9,22) per essere salvati da Dio. In realtà il vangelo è ritenuto stoltezza, scandalo e debolezza, non da Paolo ma da chi considera Paolo debole o stolto (1Cor 4,10). Paolo proclama persino che «ciò che è stolto» e «ciò che è debole» è «di Dio» (1Cor 1,25). Accetta così di considerare storicamente Dio come un debole o uno stolto ma solo in riferimento alla realtà di Cristo, l'uomo crocifisso «per debolezza» (2Cor 13,4) e ancora considerato uno stolto o un debole da giudei e greci increduli. Trattando la croce come debolezza e stoltezza «di Dio», Paolo non può non essere che più sapiente e più forte di uomini (1Cor 1,24-25) i quali, in nome di una loro sapienza o legge o scienza, da dominatori del mondo hanno ingiustamente condannato e crocifisso «il Signore della gloria» (1Cor 2,6.8). Questa potenza e sapienza di Dio crocifisse in Cristo sono ora il vero fondamento della fede di

[18] C. CEDERNA, *Il lato forte e il lato debole*, Ingrandimenti, Milano 1992.

giudei e greci (1Cor 2,5) e perciò della loro stessa appartenenza all'unica chiesa di Dio. In 1Cor 1,27 Paolo invita i destinatari della sua lettera a riflettere sulla origine della chiesa a Corinto per scorgervi la verità di quel che sta dicendo: è Dio che ha chiamato e s'è formato un *corpus electorum* in maggioranza di deboli e non di potenti e sapienti secondo il mondo. Con la fede nel vangelo costoro diventano sempre più i soggetti coscienti di un rovesciamento dell'ordine delle cose, come è l'invalidazione della legge del più forte. Fin dal suo inizio, però, la chiesa che è debole s'è divisa in deboli e in forti, accogliendo in sé il conflitto tra una maggioranza e una minoranza. La divisione s'è verificata probabilmente già in rapporto all'accettazione come Signore di un crocifisso risorto (1Cor 6,14; 15,4; 2Cor 13,3-4), e non solo in base al successivo schierarsi in fazioni distinte per Apollo, Cefa o Paolo, o addirittura per il Cristo risorto contro il crocifisso (1Cor 1,12; 3,22). In base alla parola della croce che Paolo ha proclamato «in debolezza» e con timore (1Cor 2,3) si sono andati caratterizzando sempre più come «deboli» solo coloro che, essendo stati deboli e stolti secondo i criteri mondani, hanno di fatto accolto e approfondito la parola della croce. Forti invece sono rimasti coloro che questa parola stolta e debole respingono o ignorano in nome forse del battesimo (1Cor 1,13-17; 12,13; 15,29) che li avrebbe resi spiritualmente maturi (1Cor 2,13; 3,1; 9,11; 10,3-4; 15,44.46) o già partecipi della vita nuova, quella spirituale e incorruttibile di Cristo risorto, nel suo regno glorioso (1Cor 4,8). A questi «spirituali» già risorti con Cristo Paolo è stato costretto a riproporre con realismo storico, scrivendo, la parola della croce, come riferimento essenziale e necessario della loro vera fede. Lo ha fatto di nuovo in 1Cor 4,9-13 presentando esemplarmente questa volta l'attuale situazione[19] storica in cui versano gli «apostoli», trattati da stolti, disonorati e indeboliti anche fisicamente dalle persecuzioni, ma perciò stesso resi più simili a Cristo crocifisso che a Cristo risorto. L'immagine debole dei veri apostoli è rimarcata da Paolo quale sano antidoto contro una «parola» (1Cor 4,19-20) o una «scienza» che ha solo gonfiato d'orgoglio (1Cor 8,1) i suoi cultori, illudendoli di essere già arrivati alla gloria e alla ricchezza del regno di Dio insieme al Signore risorto. A que-

[19] In un processo applicativo di quel che dice Paolo ai corinzi, a confronto deve essere messa, secondo noi, la relazione tra testo e contesto storico di Paolo e la relazione tra testo di Paolo come lo comprendiamo noi e l'attuale contesto storico, diverso da quello antico, in una «analogia di proporzionalità» tra le due relazioni, cf. K. BERGER, *Ermeneutica*, 196-197.

sto tipo di forti Paolo chiarisce, e lo fa ironicamente, in che cosa consista la propria debolezza, quella ancora necessaria a veri «apostoli» che purtroppo la debole chiesa di Corinto contraddice, inorgogliendosi e dividendosi per sostenere l'uno o l'altro semplice ministro di Cristo (1Cor 3,4.21). La debolezza, che è un merito dell'apostolo, consiste nel considerare le sofferenze del servitore (1Cor 4,9-13; 2Cor 4,7; 12,9-10) un'attuale quanto necessaria, anche se non razionalmente comprensibile, partecipazione alla debolezza di Cristo crocifisso per debolezza e morto anche per il fratello debole di Corinto (1Cor 8,11). Paolo si considera un debole in Cristo, perché consapevole che se non lo fosse non sarebbe possibile per mezzo di lui neppure una rivelazione autentica della potenza di Dio per la salvezza di chi crede, allo stesso modo di come senza la morte di croce di Cristo non sarebbe stata possibile la sua risurrezione a Signore della gloria. Ad una fede autentica nella potenza di Dio come unica e sola origine di salvezza è indispensabile dunque l'accettazione della parola della croce, debole e stolta per alcuni, come la regola dei rapporti e dell'unità nell'unica chiesa di Dio (1Cor 1,18; 9,22; 15,2).

4.2. La sezione 1Cor 8-10. In questa sezione Paolo suppone che la chiesa sia ancora composta in maggioranza di deboli, mentre i forti sono identificati in base ad una loro «scienza» alquanto esclusiva, ma che anche Paolo possiede. È la «scienza» che frutta ai forti libertà di coscienza, autonomia nelle decisioni morali e difesa dei propri diritti, ma questo spesso col rischio di scandalizzare i deboli. In opposizione ai forti, i deboli ora sono identificabili come coloro che mancano di questa «scienza» specifica, e quindi di libertà di coscienza e di autonomia morale. Essi dipendono emotivamente dal loro passato, da qualche «consuetudine» avuta con l'idolatria. Nella chiesa di Corinto, la forza innovatrice sembrerebbe quindi quella di una «scienza» teologica e razionale in grado di dedurre da una fede monoteistica e teocentrica la propria libertà rispetto a dèi che realmente non esistono. In questa «scienza» però Paolo scorge l'orgoglio, un'affermazione indebita di sé stessi e, da un punto di vista etico-comunitario, anche un ideale sostegno alla legge del più forte. Si tratta, gli sembra, di una «scienza» che è forte solo in quanto è priva di quell'amore che edifica e non distrugge (1Cor 8,1). Per Paolo non basta perciò un tipo di teologia innovativa formalmente ortodossa e liberante per l'individuo. Non basta la cor-

rettezza dei propri convincimenti né alte tradizioni morali o spirituali per superare il conflitto fra deboli e forti. È necessario ricordarsi piuttosto che Cristo crocifisso è realmente colui che muore e di fatto è morto per il debole (1Cor 8,11; Rm 14,15), per «noi» tutti peccatori, giudei o greci (1Cor 1,22; 12,13; Rm 3,9; 10,12), del tutto impotenti (Rm 5,6.8) senza di lui a salvarsi. Pur non nominato esplicitamente, il forte in 1Cor 8-10 è chiaramente identificabile con chi ignora o dimentica la necessità d'imitare Cristo, che da ricco si fece povero per arricchire tutti con la sua povertà (2Cor 8,9). A questo forte, oltre l'esempio di Cristo crocifisso, Paolo presenta il proprio come apostolo che lo imita e a sua volta vuole essere imitato (1Cor 4,16; 11,1). È ai forti che Paolo dice d'essersi fatto debole *per* i deboli (2Cor 11,29) per il desiderio di salvare almeno qualcuno di loro (1Cor 9,22).

Queste convinzioni di Paolo, che costituiscono il vangelo stesso alla base di 1Cor 5-14, propongono l'inseparabilità o indivisibilità o unicità di Cristo crocifisso per debolezza e ora vivente anche a Corinto come il più potente Signore della storia (2Cor 13,3-4). Su questa unità in sostanza della coppia «debole:forte» in Cristo (1Cor 1,13) si basa il mantenimento in vita di un «corpo» le cui membra più deboli sono tanto necessarie alla sua vita quanto le forti. Solo insieme deboli e forti concorrono a costituire un solo «corpo di Cristo» vivente (1Cor 1,26-27; 12,22) come chiesa di Dio. Questa unità però si costruisce con l'«amore» e non con la «scienza», essendo l'amore la via più eccellente di tutte attraverso la quale lo Spirito fa dono di una vastità di carismi a ogni credente in Cristo (1Cor 8,1; 13-14). Ad un livello più teologico la vera unità del «corpo» della chiesa è perciò costituita dall'unico Spirito (1Cor 12,11.13) che distribuisce carismi diversi. I forti devono capire che alla chiesa i deboli sono necessari come la fede nella parola della croce e in Cristo crocifisso, e come i carismi dello Spirito.

In questo processo di «edificazione» o riunificazione tra deboli e forti (1Cor 8,1; Rm 4,19; 15,2) nel percorso verso la ricomposizione delle attuali divisioni, fomentate più che attutite dalla «scienza», libertà di «coscienza» o dalla forza emotiva di consuetudini con il proprio passato, il debole non ha per modello il forte, né il forte ha per modello il debole. Entrambi pari, hanno per modello Cristo crocifisso. Non è il diventare forti e liberi come i forti il punto d'arrivo dei deboli, ma la fede in Cristo che, crocifisso per debolezza, è diventato il Signore della gloria. È il forte che imitando Cristo che

muore per il debole deve accogliere i deboli e tollerarne le debolezze come Cristo la croce (cf. Rm 5,6.8; 15,1-3).

4.3. La sezione 1Cor 15. Per ricondurre il conflitto ecclesiale tra deboli e forti al più sano modello di soluzione che è Cristo crocifisso e risorto, Paolo avverte il dovere di premettere all'argomentazione sulla risurrezione dei morti – alla quale i forti «spirituali» che sembrano negarne la necessità lo costringono – due enunciati importanti a sostegno della propria credibilità per quello che scrive alla chiesa: (a) una sintesi ufficiale del vangelo nelle sue due polarità, di morte-sepoltura e risurrezione-apparizioni di Cristo, che costituisce il credo essenziale della chiesa ricevuto ufficialmente e trasmesso fedelmente; (b) il fatto d'essere anch'egli un vero apostolo come Cefa e i Dodici (1Cor 15,5) e per «grazia» e straordinario impegno personale, anche più «apostolo» di loro, perché anche a lui «apparve» realmente il Cristo risorto (1Cor 15,1-11). Se è soprattutto la risurrezione di Cristo il contenuto della fede, i forti devono ora ragionare con Paolo sulla necessità di essere deboli e morire o d'essere prima «seminati» come il primo Adamo, per essere conseguentemente trasformati dalla potenza di Dio come il secondo Adamo, Signore risorto e Spirito vivificante (1Cor 15,45; cf. 2Cor 3,6.17). Paolo descrive la risurrezione dei morti, di tutti quelli cioè, «deboli» cioè come Adamo, che hanno creduto in Cristo, e che con Lui vivranno l'esodo alla vita, sicuro perché garantito dalla potenza di Dio che ha risuscitato Cristo (1Cor 6,14).

Paolo utilizza in parte la metafora del seme trasformato in pianta a patto che sia stato seminato per terra; fuori metafora descrive la morte come il transito dalla debolezza, corruttibilità della carne comune al primo Adamo e a tutti i suoi discendenti, verso la condivisione della vita spirituale e perciò incorruttibile e potente del Cristo risorto (1Cor 15,43; 15,22.45; Rm 5,14-15). Paolo suggerisce al lettore, anche non credente, che la vera storia di un seme è quella della sua crescita e trasformazione in pianta matura. Presente di debolezza e disonore e futuro di potenza e gloria sono contigui e necessariamente in ordine di successione: il futuro dipende dal presente e non può essere ad esso anticipato. La morte dell'uomo vecchio è già l'inizio della vita dell'uomo nuovo. Al presente però tutti, anche quelli che sono per «scienza» «i forti» disprezzando altri come «deboli», sono nel regime di corruttibilità della carne o della morte (1Cor 15,21.26). La morte svela tragicamente l'appartenenza

di tutti ancora al vecchio uomo, terrestre e psichico (1Cor 15,42-44), sottomesso con forza alle potenze del presente, e non ancora a Cristo re, che le sottometterà a sé o annienterà prima di consegnare il suo regno al Padre (1Cor 15,24).

Neppure i forti di Corinto, quindi, in quanto ancora solo di «carne e sangue», corruttibili, possono ereditare il regno di Dio (1Cor 15,50) come invece hanno già preteso di fare (1Cor 4,8). Debolezza, morte e sepoltura o semina sono passaggi necessari al seme per diventare pianta – o per diventare spirituali, incorruttibili, immortali, viventi «con» e come il Signore della gloria. La risurrezione dei morti e non più solo l'elezione dei deboli è però ora la speranza necessaria a deboli e forti. Perché nella realtà è la risurrezione e non la morte, l'opera più brillante di Dio, o che fa conoscere Dio per quello che è, creatore e signore, re e Padre (1Cor 15,24). Essa marca l'inizio dell'assimilazione definitiva a Cristo risorto e perciò alla conoscenza personale della più vera natura ed efficacia della potenza Dio (Rm 1,20) come vita e salvezza. Ma queste apparterranno a tutti o solo ai veri deboli credenti in Cristo crocifisso? Paolo in 1Cor 15 non fa dell'antropologia culturale né propone un ottimistico e naturale evoluzionismo mistico. Quel che fa capire con sicurezza è che la debolezza dei credenti in Cristo, come prima ancora la croce di Cristo, è il momento iniziale, o solo l'*incipit* o presupposto di tutto un processo dell'attività e manifestazione piena della potenza di Dio nella sua più vera natura (2Cor 12,9): quella della risurrezione di Cristo e della vita nuova.

4.4. La sezione 2Cor 10-13. Con il capitolo 15 della *1Corinti* Paolo ha portato alle più radicali trasformazioni la coppia «debole:forte» sotto la spinta dei forti credenti di Corinto. Secondo 2Cor 10,10, però, la stessa coppia si ripresenta come un'accusa contro Paolo. Per questo motivo in 2Cor 10-13 l'apostolo è di nuovo costretto a un processo di trasformazione letteraria e teologica di «debole:forte». Parte dal considerarla un'accusa devastante. Da qualcuno infatti Paolo è stato squalificato a Corinto come «apostolo di Gesù Cristo» (1Cor 1,1; 2Cor 1,1; cf. Rm 1,1) per aver dato prova di debolezza, di scarsa presenza come oratore e di forza invece da lontano, nello scrivere lettere pesanti e minacciose (2Cor 10,10)! Evidentemente a Paolo non ha giovato l'insistenza sulla parola della croce con cui ha presentato Cristo crocifisso già fin dalla sua prima predicazione «in debolezza» a Corinto (1Cor 2,3), né l'aver

scritto in seguito più lettere riproponendola tale e quale; né la posizione che si è vantato d'aver assunto a favore dei deboli in 1Cor 8-10 (cf. 9,22); né, forse soprattutto, l'arrivo in sua assenza a Corinto di «ebrei» o «israeliti» (2Cor 11,22) che ora si fanno passare per «superapostoli», come egli ironicamente li targhetta (2Cor 11,5; 12,11), mentre più realisticamente sarebbero «pseudapostoli», intrusi mascherati da «apostoli di Cristo» (2Cor 11,13): vestiti da pecore fanno i lupi rapaci (cf. 2Cor 11,20).

Manifestamente costoro non accettano il vangelo nella forma o nei modi proposti da Paolo, e di conseguenza rifiutano anche lui. Essi predicherebbero un «altro vangelo»; oppure, oltre la polemica con Paolo, mettono semplicemente in risalto già più la risurrezione che la croce, insistono forse più sul Signore risorto che su un messia crocifisso per debolezza, che di per sé esercita poco fascino sia sui giudei rimasti fedeli alla legge che sui greci pagani fedeli alla loro sapienza tradizionale; e si riferiscono a un altro «Spirito» (2Cor 11,4), quello probabilmente della potenza e della gloria di Dio, che abolisce o farebbe dimenticare già fin da ora persino il ricordo della debolezza e stoltezza della croce. Si tratterebbe, ci è parso di capire, di una teologia della gloria in cui però non ha più posto, neppure come presupposto o introduzione necessaria, una teologia della croce. La croce è inutile; la risurrezione è tutto.

La difesa di Paolo contro tali accuse e contro questa teologia non inizia con una negazione della sua debolezza, ma nella riaffermazione di essere debole, «in» e *come* Cristo crocifisso (2Cor 13,4). Si considera chiaramente però anche lui già un *vero* forte, più forte sicuramente dei suoi avversari, che può combattere per le armi potenti e distruttive di cui è stato dotato da Dio (2Cor 10,4-5) e per il potere o autorità di costruire che il Signore gli ha affidato (2Cor 10,8; 13,10). Non meno forte è anche per la «scienza», se non per la lingua greca o il linguaggio più disadorno e diretto che usa solo perché più della persuasiva retorica greca si conviene alla parola della croce (2Cor 11,6). Paolo è dunque un forte «con» Cristo risorto (2Cor 13,3), e della potenza del Signore che parla (2Cor 12,9) a lui, e che in lui parla e scrive ai corinzi (2Cor 13,3). Paolo è forte per la verità che dice e scrive su Cristo, verità che lo abita (2Cor 11,10; cf. Rm 9,1) e l'accompagna nel ministero assieme alla potenza di Dio (2Cor 6,7).

Tuttavia, in 2Cor 10-12 Paolo imposta la sua difesa proprio accettando l'accusa di «debole:forte» e di «stolto:sapiente» per ritor-

cerla contro i suoi avversari. Lo fa ironicamente, calandosi sia nei panni del pazzo (2Cor 11,17.21.23) che, più sarcasticamente, in quelli del debole (2Cor 11,21); lo fa per potersi vantare, in questo modo senza vergogna, delle sue innumerevoli «debolezze» più che delle pure vere visioni e rivelazioni che ha ricevuto (2Cor 12,1-10). Fa capire però chiaramente che le sue «debolezze» sono soltanto il suo martirio quotidiano, i veri suoi avversari, che non gli danno tregua e che egli affronta ogni giorno nello svolgimento del suo ministero (2Cor 1,8; 12,10). Sostiene poi che sì, è stato il Signore che gli ha parlato personalmente, ma non per liberarlo da queste spine nella carne. Gli ha promesso, come Dio ad Abramo (cf. Rm 4,19-21), che solo nella sua debolezza o impotenza sofferente come apostolo si perfeziona o arriva fino ai suoi migliori risultati la potenza del Signore; come del resto è stato per Cristo stesso, il crocifisso per debolezza dai potenti del mondo, e reso invece «Signore della gloria» (1Cor 2,8), vivente e potente re dell'universo (cf. 1Cor 15,24) per la potenza di Dio (2Cor 13,3). Paolo ha capito di poter partecipare di questa potenza di vita di Cristo grazie proprio alle sue innumerevoli «debolezze» come apostolo (2Cor 12,9-10).

Al presente, perciò, diversamente dai forti e dai «superapostoli» che gli sono ostili, Paolo riconosce d'essere solo ancora un vaso di terra, fragile e opaco; eppure già anche così, o proprio per questo, egli è un autentico contenitore scelto del tesoro del vangelo e della potenza di Dio, di cui è un diacono idoneo più dei suoi avversari (1Cor 3,5; 4,1; 2Cor 3,6; 6,4; 11,23). In ogni caso la sua debolezza, la spina fissa nella carne, ostile e presente come Satana, è diventata solo un necessario strumento di umiltà (2Cor 12,7). Per questa umiltà, ironicamente, Paolo ancora si può compiacere – e lo fa, dinanzi a chi lo accusa e di fronte ai forti – delle proprie «debolezze», o dello stato permanente di «debolezza» in cui vive, agisce, parla e scrive, pregando non più di esserne liberato, come aveva fatto per il passato (2Cor 12,7-8), ma perché la «potenza» del Signore lo rivesta e inabiti interamente quanto e come la sua «debolezza». Ha capito che normalmente, come nella storia d'Israele, la debolezza o l'umiltà reale, cioè la sofferenza subita, l'oppressione fisica o sociale accettata, il basso profilo politico o militare di una persona non è mai stato impedimento per Dio, che elegge i deboli e trascura i forti e i sapienti del mondo (1Cor 1,27). Convincerà Paolo i forti e la chiesa ancora debole e disorientata nella fede a Corinto con questa sua nuova sintesi del vangelo fatta attraverso confes-

sioni, ammissioni e il racconto sovente ironico delle proprie debolezze e della propria stoltezza?

In 2Cor 13,9, nell'ultima occorrenza di «debole:forte» per ciò che concerne la corrispondenza con la chiesa di Corinto, Paolo si augura che, nel confronto inevitabile che ci sarà al suo prossimo arrivo in città, siano i forti a vincere, a superare la prova, essendo diventati nel frattempo saldi nella verità, contro la quale egli è *impotente* (2Cor 13,8) trattandosi della verità di Cristo (2Cor 11,10) che parla in lui e di cui lui, come vero apostolo, è stato il portatore ovunque (1Cor 5,8; 2Cor 4,2; 6,7). Nel caso che essi siano divenuti forti come Paolo nella fede in Cristo crocifisso e risorto, ma tenendo saldi e connessi tra loro i due poli dell'antitesi del vangelo come la regola di unità nella chiesa, corpo di Cristo fatta di deboli e forti (1Cor 8-10; 12,22; Rm 14-15), lui e altri con lui o come lui apostoli, saranno solo contenti di passare per deboli, di essere bocciati in quanto non forti, come del resto è già avvenuto più volte ma senza alcun danno per il vangelo (1Cor 4,10; 9,22; 2Cor 11,29). Paolo sarà solo contento di passare ancora per debole e perdente, mite e mansueto come Cristo crocifisso (2Cor 10,1).

4.5. La sezione Rm 14-15. Non sempre Paolo si è presentato debole ai suoi interlocutori. Si colloca senza falsi pudori tra i forti sia in 1Cor 8,1, condividendo la «scienza» (2Cor 11,6) di quelli, che più direttamente in Rm 14-15 ed esplicitamente in Rm 15,1 con l'espressione «noi i forti», sentendosi accomunato a costoro, pur in una debolezza di cui non parla ma che neppure rinnega, dalla stessa fede di Abramo e di Sara (Rm 4,19-21). In *Romani* i forti si caratterizzano esattamente per la «fede» più forte di quella di altri credenti, che in essa sarebbero «deboli» (Rm 14,1-2) perché ancora rigorosamente dipendenti da una «legge» resa impotente dalla «carne» (Rm 8,3) o da tradizioni ascetiche e liturgiche loro particolari più che dal vangelo. Ai deboli evidentemente il vangelo non basta per salvarsi. Anche se la fede per i forti di Roma è sana e liberante, come la «scienza» lo è per i forti di Corinto, Paolo ricorda ancora che Cristo è realmente morto per il debole (Rm 14,15; 1Cor 8,11) e che «deboli» sono tutti i peccatori del passato, siano stati giudei o greci (Rm 5,6.8), in quanto discendenti del primo Adamo (Rm 5,14) che non si salva senza il secondo, il Cristo. Anche i forti, pertanto, pur con la loro fede, sono degli impotenti come Abramo e Sara dinanzi alla promessa di diventare padre e madre di nazioni.

Per diventare forti realmente devono imitare Dio in Cristo, nell'accogliere il debole (Rm 14,1.3; 15,7), e come Cristo ha portato senza compiacimenti gli oltraggi e la croce impostagli dai sapienti e potenti del mondo (cf. 1Cor 2,6.8), così i forti portino o sopportino le debolezze dei deboli (Rm 15,1) senza disprezzo (Rm 14,3.10), senza discussioni (Rm 14,1), senza lasciarsi impressionare da un giudizio di severa condanna che etichetti i forti quali lassisti, mangioni e beoni (Rm 14,3.22). Infatti i deboli, all'opposto dei forti, sono in realtà difensori delle loro idee, asceti consapevoli e rigorosi: astemi (cf. Rm 14,21), vegetariani (Rm 14,2; cf. Rm 14,21), abili discernitori tra «puro» e «impuro» (Rm 14,14.20) e tra un giorno e l'altro del loro calendario liturgico (Rm 14,5-6). Essendo invece i forti i veri domestici del Signore, che li sostiene con potenza per non farli cadere (Rm 14,4) sotto le pesanti debolezze dei deboli, facciano come Cristo, crocifisso per i deboli, e non si compiacciano della loro forza (Rm 15,1-3). Questo è quanto significa concretamente credere nel vangelo, che è la più vera potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, sia giudeo che greco o gentile nell'impero di Roma (Rm 1,16). Il forte, per amore del prossimo, si faccia debole *per* i deboli (Rm 13,9-10; 15,2). Così diventa realmente il forte nella fede: come Abramo, come Cristo e anche come Paolo che è l'apostolo di tutti.

5. Fondamentali paolini

Sull'uso di «debole:forte» in *1/2Corinti* e *Romani* si possono fare considerazioni ancora più esplicite in prospettiva di un confronto del linguaggio di Paolo con quello dei credenti e non credenti del mondo di oggi:

(a) una difesa dei deboli e della loro debolezza[20], se per Paolo davvero esiste, non è fine a sé stessa, ma strumentale per una riproposta del vangelo e di sé come apostolo per la salvezza di tutti, giudei e greci, romani o gentili;

(b) esiste sempre una circolarità tra vangelo, una dottrina su Cristo crocifisso e risorto, il ministero apostolico e l'apostolo;

[20] L'ἀσθένεια è secondo Paolo di almeno due specie: (a) «die konkrete physische, wirtschaftliche, soziale Schwachheit»: F. EHGARTNER, *Astheneia*, 26; (b) «Bezeichnung für das menschliche Unvermögen gegenüber Gott», *Ibid.*, 27. Questa qualità o dimensione del vecchio Adamo non è esaltata di per sé ma è usata come occasione o strumento di rivelazione e conoscenza della potenza di Dio.

(c) la stessa esistenza[21] di Paolo come apostolo o ministro[22] idoneo di Cristo è un principio ermeneutico del vangelo;

(d) l'intero evento di Cristo, discendente del primo Adamo per solidarietà con i deboli e i poveri, ma secondo Adamo e spirito vivificante per potenza di Dio, è contestualmente sintetizzabile, secondo Paolo, nel suo morire crocifisso per il mondo e per mano dei potenti del mondo e nel suo essere stato meritatamente risuscitato a vita nuova per la potenza di Dio;

(e) per cui, si può dire, che il vangelo sia meglio espresso non dall'esclusione reciproca o dal conflitto ma da una sintesi tra ἀσθένεια e δύναμις, o meglio ancora da un necessario passaggio sequenziale da morte a vita e non viceversa, o dalla ἀσθένεια-νέκρωσις-θάνατος alla δύναμις-ζωή-δόξα;

(f) perciò Paolo ricusa[23] una teologia scritturistica priva di amore per i deboli e di conseguenza incapace di «edificare» la chiesa di Dio nell'unità del corpo di Cristo; rifiuta una «scienza» che difenda principalmente la libertà di coscienza dell'individuo o i diritti del forte ad anticipare ricchezza, potenza e gloria di un regno[24], ancora futuro, nel presente, da cui sarebbe arbitrariamente cancellata la parola della croce o la memoria viva di Cristo crocifisso;

(g) l'uso della coppia «debole:forte» suggerisce in sostanza che non è possibile una *theologia crucis* senza contemporaneamente fare anche una *theologia resurrectionis* o una *theologia vitae* o una *theologia gratiae*, o una *theologia gloriae*; non è possibile la fede in Cristo crocifisso senza speranza in Cristo risorto;

(h) è necessario tuttavia partire dalla parola della croce, recuperando come regola di vita ecclesiale ed apostolica la memoria di Cristo crocifisso per i deboli; partecipando in tal modo alla morte di Cristo, è sicuro l'esodo alla vita con Cristo Signore;

(i) una conseguenza ecclesiale e apostolica di questa interpretazione della coppia «debole:forte» come sintesi dinamica o esodo

[21] Si tratta di una «Kreuzes-Astheneiaexistenz», F. EHGARTNER, *Astheneia*, 326-327, di una «Apostolattheologie», *Ibid.*, V-35; 229-327, che corrisponde alla «Theologie der Schwachheit», *Ibid.*, V.

[22] C. PFITZENER, *Strength*, 129: «The ministry, authorized by Christ, is divine power at work in human weakness. Those who seek to impress with their own strength are not true servants of Christ».

[23] Come dimostra anche 2Cor 10-13, di cui sono almeno tre le linee portanti: «la glorification, la faiblesse e les critères de l'apostolat véritable», cf. E. FUCHS, «La faiblesse», 244.

[24] Per E. FUCHS, «La faiblesse», 252: «une théologie glorieuse de la resurrection» o una «théologie de la gloire».

dal primo al secondo polo è, per coloro che sono o si reputano i forti per «scienza» o per fede personale, l'accoglienza incondizionata dei deboli, addossandosi – come Cristo la croce – il peso delle debolezze altrui, e lavorando ad edificare l'unità della «chiesa di Dio», corpo vivo in quanto indivisibile di Cristo.

Gli ambiti in cui Paolo ha usato la coppia «debole:forte» sono quindi diversi ma connessi tra loro: il teologico (1Cor 1,25), il cristologico (1Cor 1,25; 2Cor 13,3-4), l'apostolico (1Cor 4,10; 2Cor 12,9-10), il sociale (1Cor 1,26-28), l'ecclesiale (1Cor 1Cor 1,26-28; 4,10; 2Cor 13,9; Rm 14-15), l'antropologico-escatologico (1Cor 15).

Un qualche criterio[25] pastorale, apprezzabile se non altro per l'autorevolezza e la grande esperienza apostolica di Paolo, è ancora ricavabile da tutto questo materiale biblico-teologico a disposizione. Nelle difficoltà incontrate nel pensare e nello scrivere ai credenti di Corinto e di Roma Paolo si è mosso lungo linee precise, a partire:

(a) dalla necessità dell'«edificazione», sviluppando il tema del «costruire» (1Cor 3,9-14; 8,10; 10,23; 14,3-26; 2Cor 5,1; 10,8; 12,19; 13,10; Rm 14,19; 15,2.20) nell'«amore» (1Cor 8,1; 13-14) la «chiesa di Dio» (1Cor 1,2; 10,32; 11,22; 12,28; 15,9; 2Cor 1,1), in un «tempio di Dio» (1Cor 3,16-17; 2Cor 6,16), inabitato da uno e medesimo «Spirito» di Dio (1Cor 12,11.13), come anima del «corpo di Cristo» (1Cor 12,22; 12,27) altrettanto uno e indivisibile (1Cor 1,13), nella sua morte di croce per debolezza e risurrezione per la potenza di Dio.

(b) dall'«autorità» apostolica, che Paolo percepisce come necessaria per costruire appunto e non distruggere l'unità spirituale e teologica della chiesa, ma riconoscendone la ricchezza e diversità di carismi (1Cor 1,7; 7,7; 12,4.28-31; Rm 11,29; 12,6), primo fra tutti l'amore paziente e benigno per il prossimo senza personali compiacimenti (Rm 13,9-10; 15,2), del tutto ispirato al Cristo crocifisso che si fa povero per arricchire (2Cor 8,9), e dà la vita morendo per tutti i deboli peccatori della storia, di qualsiasi razza e religione (1Cor 8,11; Rm 5,6.8; 14,15); per Paolo l'amore è più grande della «fede» e della «scienza» (1Cor 8,1; 13,2.13);

(c) dalla «santità» o «santificazione» (1Cor 1,2.30; 3,17; 6,1.2.11;

[25] In questo elenco di criteri dell'«applicazione della Scrittura», ci ispiriamo liberamente a K. BERGER, *Ermeneutica*, 163-172.

7,14.34; 14,34; 2Cor 1,1; 6,6; 7,1; 13,12; Rm 1,4.7; 11,16; 15,16), come orientamento teocentrico di fondo dell'apostolato e della vita ecclesiale, prima che dall'affermazione di proprie potenzialità, di diritti della persona, della libertà di coscienza, della «scienza», della sapienza o di filosofie di uomini, della legge giudaica, di regolamenti ascetici tradizionali, di calendari liturgici. Queste cose che sembrano la «forza» di chi le pratica in realtà sono «debolezze», che appaiono obsolete se guardate dal punto di vista della potenza liberante del vangelo;

(d) dalla potenza di Dio che si rivela pienamente solo nella risurrezione di Cristo e dei morti, e che implica pertanto la necessità di riconoscere che solo Dio è il Signore della vita presente, della morte e della vita futura, e che solo in lui e non in uomini né in potenze e dominazioni del mondo è possibile vantarsi o servire (1Cor 1,30-31; 15,24; Rm 15,24);

(e) dalla convinzione di fede come quella di Abramo e Sara; secondo questa fede, alla potenza di Dio è utile come luogo od occasione o premessa la debolezza e impotenza e persino la morte (non necessariamente la potenza, la filosofia o la «scienza») di uomini come Adamo, Abramo, Cristo e Paolo (o di donne come Sara), per rivelarsi in pienezza attuando la risurrezione dei morti e la partecipazione di tutti i credenti alla vita di Cristo. Per far risorgere i morti alla potenza di Dio basta la morte;

(f) dall'imitazione di Dio in Cristo e come Paolo. Paolo semplifica tutto il suo annuncio di Cristo per arrivare ad una fede che agisca per il prossimo nell'amore insistendo sull'«imitare» Cristo che morì per il debole (1Cor 8,11; Rm 14,15); i corinzi, sia giudei che greci in origine ma ora credenti in Cristo, facciano come Paolo (1Cor 4,16; 11,1), che si è fatto debole con i deboli e tutto a tutti (1Cor 9,22; 2Cor 11,29) a motivo del vangelo e per la salvezza di chiunque;

(g) dalla «gloria di Dio», che è il punto di convergenza di tutto quanto si compie nel ministero apostolico (2Cor 4,15; Rm 1,23; 3,7.23; 4.20; 5,2; 15,7.9); la gloria da cercare è solo quella che per la predicazione del vangelo rifulge sul volto di Cristo (2Cor 4,6); è la sapienza della conoscenza di Cristo risorto che Dio ha preordinato per i credenti (1Cor 2,7). Resta sterile e illusorio invece ogni tentativo d'anticipare nel presente la «gloria» e la «ricchezza» del regno futuro (1Cor 4,8), a cui partecipano sicuramente solo coloro che ora sono deboli e muoiono «in» Cristo, e risorgono «in potenza»

(1Cor 15,43) per vivere con Cristo (1Cor 6,14; il capitolo 15; 2Cor 1,9; 4,14; 5,15; 13,4; Rm 4,24-25; 8,11-34; 10,9) come Dio.

6. Prospettive

In conclusione, l'attualità della coppia «debole:forte» può dedursi soprattutto dalla continuità e contemporaneità dei soggetti a cui è stata attribuita: a Dio, debole e forte ieri, oggi e sempre in Cristo crocifisso e risorto; a Cristo, morto debole come ogni uomo e risorto per potenza di Dio; allo stesso Paolo, l'apostolo forte che si fa debole per i deboli e tutto a tutti; alla chiesa, debole e forte; a ogni uomo, come Abramo e Sara, Adamo ed Eva, impotenti a salvarsi da soli perché peccatori, ma sempre chiamati in Cristo nella chiesa per mezzo della fede nel vangelo, che resta potenza e sapienza di Dio per la salvezza di chiunque crede.

Se oggi la coppia «debole:forte» è ancora una figura letteraria, di stile, e fa ancora parte di un vocabolario comune, è sempre possibile un confronto intellettuale con l'uso che già Paolo, l'apostolo del mondo greco-romano, ne ha fatto nella proclamazione orale e scritta del vangelo. Anche oggi compito dell'apostolo è portare al mondo un vangelo completo dei suoi due poli, «debole:forte», «croce:risurrezione», «morte:vita», «presente:futuro». Proprio per questo sarà necessario relativizzare percorsi diversi da quello rappresentato in queste coppie: il passaggio cioè dalla morte del vecchio e debole uomo adamico alla vita del futuro e potente, incorruttibile uomo spirituale e cristico, senza illusorie anticipazioni o fughe nel futuro. Sarà indispensabile far emergere la priorità del percorso evangelico tra tanti altri criteri o scale di valori basate sulla «forza», il «potere», la «scienza», la filosofia, la letteratura, il «diritto», la «libertà» di «coscienza». Già prima di Cristo o durante la sua vita e nella sua morte questi «valori» strutturavano la società civile e persino la sinagoga, in quanto meglio di altri rispondevano ad una razionalità greca o ad una religiosità giudaica, o al diritto romano. Ancora oggi rispondono alle più moderne regole della comunicazione sociale.

Ci sembra in definitiva che Paolo voglia suggerire ai suoi contemporanei di adottare la sua dialettica, corrispondente del resto a quella delle beatitudini, e di ripartire nella missione dal debole, dal disprezzato, da ciò o da chi per il mondo politico, militare o econo-

mico imperante non conta, ma che già proprio per questo somiglia di più al Cristo crocifisso. Paolo non suggerisce di fare del debole un simil-forte, dello stolto un simil-sapiente secondo il mondo, del povero un ricco. La sua prospettiva nel presente è la partecipazione alla debolezza di Cristo, per partecipare in futuro alla vita con Cristo, il potente Signore della gloria. La comunione con Cristo vivente come Dio inizia già prima della morte, e questa, come il seme che comincia a diventare pianta quando muore, esprime compiutamente quanto effimero sia il presente e come imminente sia la salvezza per ciascun essere umano – se per tutti è Cristo, cioè il Messia, l'unico modo o via di rapportarsi di Dio al mondo e del mondo a sé stesso e con Dio.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

AB	Anchor Bible
ABcd	*The Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. Freedman, New York 1992-1997; cd, Logos Research Systems, Oak Harbor WA 1997
AER	*The American Ecclesiastical Review*
ANLEX BW5	Analytical Lexicon to the Greek New Testament, in
Artom	ARTOM, M.E. ed., *Vocabolario ebraico-italiano*, Tel-Aviv - Roma 5725-1965
AS	*Assemblées du Seigneur*
AT	Antico Testamento
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AThR	*Anglican Theological Review*
AusBR	*Australian Biblical Review*
Avalon	*The Avalon Project 1998*, sito dell'Università di Yale, www.yale.edu.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAGD	BAUER, W. - ARNDT, W.F. - *al.*, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1979
BBB	Bonner biblische Beiträge
BDB	BROWN, F. - DRIVER, S.R. - BRIGGS, CH.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. With the Appendix containing the biblical Aramaic. Based on the Lexikon of W. GESENIUS, Oxford 1952[2]; Whitaker's Revised Hebrew-English Lexicon, in BW5
BDF	BLASS, F. - DEBRUNNER, A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1975
BHH	*Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, Göttingen 1962
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	*Biblica*
BJ	*La Bible de Jérusalem*, Paris 1977

BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester
BK	*Bibel und Kirche*
BKW	Bible Key Words
BL	*Bibel-Lexikon*
BNTC	Black's New Testament Commentaries
Britannica	Encyclopedia Britannica, 1994-2002, cd 1-3, aggiornamento in Internet
BS	Biblische Studien
BSac	*The Bibliotheca Sacra*
BT	*The Bible Translator*
BTN	Bibliotheca Theologica Norvegica
BW5	BibleWorks for Windows, cd 1-2, version 5
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
BZNTW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
CBL	*Calwer Bibellexikon*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CEI	*La Sacra Bibbia della* CEI, editio princeps 1971, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna - Roma 1974
CLCLT-2	Library of Christian Latin Texts, (cd) Brepol N.V. 1994
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
Conc	*Concilium*
CR	*The Clergy Review*
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
CTM	*Concordia Theological Monthly*
CurTM	*Currents in Theology and Mission*
DACO	*Dizionario di Antichità Classiche di Oxford*, I-II, Cinisello Balsamo 1981
Davidson	DAVIDSON, B., The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon, Grand Rapids MI, 1848, 1850[2], 1981.
DCBNT	*Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, L. Coenen - *al.*, Bologna 1976
DPL	*Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, ed. G.F. Hawthorne - R.P. Martin - D.G. Reid; ed. italiana, R. Penna, Cinisello Balsamo 1999
DTAT	*Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, E. Jenni - C. Westermann, Casale Monferrato 1982
DTT	*Dansk Teologisk Tidsskrift*
DWNT	*Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*
EAENT	Exegetica Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments
EB	Études Bibliques
ED	*Euntes Docete*

Enchiridium	*Enchiridium Biblicum. Documenti della chiesa sulla Sacra Scrittura*, Bologna 1993
encyclopedia	*www.encyclopedia.com*
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
ETR	*Études Théologiques et Religieuses*
EUM	*Enciclopedia Universal Multimedia*, cd, Micronet S.A., España 1999
EvT	*Evangelische Theologie*
EWNT	*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
ExpTim	*The Expository Times*
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FV	*Foi et Vie*
FzB	Forschung zur Bibel
GEB	*Grande enciclopedia illustrata della Bibbia*, I-III, Casale Monferrato 1997
GL	*Geist und Leben*
GNT	*The Greek New Testament*, ed. K. Aland - *al.*, New York - London-Edinburgh - Amsterdam - Stuttgart 1975[3], 1993[4] (korrigierter Druck 1997)
Greg	*Gregorianum*
GTJ	*Grace Theological Journal*
HCNT	Hand-Commentar zum Neuen Testament
HKNT	v. HCNT
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICC	The International Critical Commentary
IDB S	*Supplementary volume to IDB*
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, I-IV
Int	*Interpretation*
ITQ	*Irish Theological Quarterly*
ITS	*Indian Theological Studies*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JCE	*Journal of Christian Education*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JTS	*The Journal of Theological Studies*
KD	*Kerygma und Dogma*
KEKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KNT	Kommentar zum Neuen Testament
Larousse	Enciclopedia Multimediale, *Rizzoli Larousse*, cd I-VIII, 2001.

LB	*Lexikon zur Bibel*
LD	Lectio divina
Loeb	*The Loeb Classical Library*, pubblicata e distribuita attualmente dalla Harvard University Press
LSDict	LIDDELL, H.G. - SCOTT, R. - *al.*, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1982, cd BW5
LTK	*Lexikon für Theologie und Kirche*
MH	MOULTON, J.H. - HOWARD, W.F., *A Grammar of New Testament Greek*, II. *Accidence and Word-Formation*, Edinburgh 1979
MK	Meitinger Kleinschriften
MM	MOULTON, J.H. - MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1929
MNTC	The Moffatt New Testament Commentary
Moulton	MOULTON, H.K., *The Analytical Greek Lexicon*, Grand Rapids MI 1978
MT III	MOULTON, J.H. - TURNER, N., *A Grammar of New Testament Greek*, III. *Syntax*, Edinburgh 1978
MT IV	MOULTON, J.H. - TURNER, N., *A Grammar of New Testament Greek*, IV. *Style*, Edinburgh 1978
MTZ	*Münchner theologische Zeitschrift*
NBE	*Nueva Biblia Española*
NCB	New Century Bible
NGTT	*Nederuits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, London 1990
NRS	*Holy Bible*, New Revised Standard Version with Apocrypha, New York - Oxford 1989
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
NT	*Novum Testamentum*
NT	Nuovo Testamento
NTAB	*The New Testament. The African Bible*, Standard Edition, Nairobi 1995
NTAbh NF	Neutestamentliche Abhandlungen Neue Folge
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTGI	*Nuovo Testamento Greco-Italiano*, Roma 1996
NTGL97	*Novum Testamentum graece et latine*, ed. Eb. - Er. Nestle - *al.*, Stuttgart 1997[27]
NTM	*New Testament Message*
NTS	*New Testament Studies*
NTSR	New Testament for Spiritual Reading
NVB	*Nuovissima Versione della Bibbia*, Cinisello Balsamo 1977
OGI	*Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*

PBL	*Praktisches Bibellexikon*
Perseus	*An Evolving Digital Library*, Perseus Project, ed. Gregory Crane, Tufts University, in Internet, www.perseus.tuft.edu; mirror site Berlin
PGM	*Papyri Graecae Magicae*
PHib	*The Hibeh Papyri*, I
PIBA	*Proceedings of the Irish Biblical Association*
PRIÅAF	Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation
PSI	Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto, *Papiri greci e latini*
PTeb	*Tebtunis Papyri*
PThéad	*Papyrus de Théadelphie*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*
RB	*Revue Biblique*
RE	*Review and Expositor*
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique*
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*
RiB	*Rivista Biblica*
Rocci	ROCCI, L., *Vocabolario Greco-Italiano*, Roma, 1978[27]
RomDeb	*The Romans Debate*, ed. K.P. Donfried, Peabody MA 1991
RSPT	*Revue de Sciences Philosophique et Théologiques*
RSR	*Revue des Sciences Religieuses*
RTP	*Revue de Théologie et de Philosophie*
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SBM	Stuttgarter Biblische Monographien
SBM	Stuttgarter Biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBU	Symbolae Biblicae Upsalienses
Schleusner	SCHLEUSNER, J.F., *Novus Thesaurus Philologico-Criticus, sive Lexicon in LXX, et Reliquos Interpretes Graecos ac Scriptores Apocriphos Veteris Testamenti*, I-II, London 1829[2]
SCHNT	Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti
SE	*Science et Esprit*
SEÅ	*Svensk exegetisk Årsbok*
SIMSVD	Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini
SNT MS	Studiorum Novi Testamenti Societas, Monograph Series
SNT	Studien zum Neuen Testament
ST	*Studia Theologica*
Strack-Billerbeck	STRACK, H.L. - BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-VI, München 1922-1928; rist. 1979

StudNeot	*Studia neotestamentica*
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
TB	*Tyndale Bulletin*
TBAW	Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft
TBLNT	*Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, trad. italiana, DCBNT
TCGNT	*A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1971, New York 1975
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*
TGl	*Theologie und Glaube*
ThB	*Theologische Beiträge*
THKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
TICP	Travaux de l'Institut Catholique de Paris
Tischendorf	TISCHENDORF, C., *Novum Testamentum Graece*, I-III, Lipsiae 1869-1894; rist. anastatica, Graz 1965; cd BW5 (1869-1872[8])
TLG	*Thesaurus Linguae Graecae*, cd, Musaios version 1.0d-32
TM	Testo masoretico
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TP	*Theologia Practica*
TQ	*Theologische Quartalschrift*
TR NF	*Theologische Rundschau Neue Folge*
TTKi	*Tidsskrift for Teologi og Kirke*
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
TZT	Tübinger Zeitschrift für Theologie
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WS	*Wiener Studien*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
Zerwick	ZERWICK, M. - SMITH, J., *Biblical Greek Illustrated by Examples*, Romae 1977
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

BIBLIOGRAFIA

AEJMELAEUS, L., *Schwachheit als Waffe. Die Argumentation des Paulus im 'Tränenbrief' (2Kor 10-13)*, Göttingen - Helsinki 2000.

AGOURIDES, S., «Das Kreuz Christi als die Tiefe der Weisheit Gottes», *Paolo e una chiesa divisa (1Cor 1-4)*, ed. L. de Lorenzi, Roma 1980, 43-180.

AHERN, B.M., «Human Wisdom and Spiritual Power», *Way* 20 (1980) 243-252.

–, «Joy in Weakness», *Way* 11 (1971) 120-127.

–, «The Fellowship of His Sufferings (Phil 3:10). A Study of St Paul's Doctrine on Christian Suffering», *CBQ* 22 (1966) 1-32.

ALAND, B. - ALAND, K. - KARAVIDOPOULOS, J. - MARTINI, C.M. - METZGER, B.M., ed., *The Greek New Testament* (in cooperation with the Institute for New Testament Textual research, Münster) London 1993[4] (*GNT*).

ALLO, E.B., «Le défaut d'éloquence et le style oral de saint Paul», *RSPT* 23 (1934) 29-39.

–, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, EB, Paris 1934.

–, *Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens*, EB, Paris 1937.

ALONSO SCHÖKEL, L., *Estudios de Poética Hebrea*, Barcelona 1963.

–, - MATEOS, J., *Nueva Biblia Española*, Madrid 1975.

–, - BRAVO ARAGON, J.M., *Appunti di ermeneutica*, Bologna 1994.

ALTHAUS, P., *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1963[2].

ANDREWS, S.B, «Too Weak Not to Lead. The Form and Function of 2Cor 11,23b-33», *NTS* 41 (1995) 263-276.

ANDRIESSEN, P., «L'impuissance de Paul en face de l'ange de Satan», *NRT* 81 (1959) 462-468.

Aristotle, I-XXIII, Cambridge MA - London 1926-1989.

ARTOM, M.E., *Vocabolario ebraico-italiano*, Tel-Aviv - Roma 5725-1965.

BAAR, H., *Gott macht das Schwache stark*, Rottendorf 1995.

BACHMANN, PH., *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, KNT 8, Leipzig - Erlangen 1922[4].

–, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, KNT 7, Leipzig 1936[4].

BAECK, L., «Der Glaube des Paulus», *Paulus, die Pharisäer und das NT*, Frankfurt am Main 1961.

BAHR, G.J., «Paul and the Letter Writing», *CBQ* 28 (1966) 465-477.

BAILEY, K.E., «Recovering the Poetic Structure of 1Cor 1:17-2:2», *NT* 17 (1975) 265-296.

BAIRD, W., *The Corinthian Church. A Biblical Approach to Urban Culture*, New York - Nashville 1964.
BALLARINI, T., ed., *Paolo. Vita, apostolato, scritti*, Torino 1968.
BALZ, H.R., *Methodische Probleme der nt. Christologie*, WMANT 25, Neukirchen - Vlyn, 1967.
BARBAGLIO, G., «L'uso della Scrittura nel proto-Paolo», *La Bibbia nell'antichità cristiana*, I, ed. E. Norelli, Bologna 1993, 65-85.
–, *La prima Lettera ai Corinti*, Bologna 1995.
–, *La Teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna 1999.
BARBOUR, R.S., «Wisdom and the Cross in 1Corinthians 1 & 2», Fs. Erich Dinkler, Tübingen 1979.
BARNES, A., *Notes, Explanatory and Practical, on the First Epistle of Paul to the Corinthians*, New York 1848[3] - London 1852.
–, *Notes, Explanatory and Practical, on the Second Epistle of Paul to the Corinthians and the Epistle to the Galatians*, New York 1851 - London 1852.
BARNETT, P.W., *The Message of 2Corinthians. Power in Weakness*, The Bible Speaks Today, Leicester 1991.
BARRÉ, M. , «Paul as "Eschatologic Person". A New Look at 2Cor 11:29», *CBQ* 37 (1975) 500-519.
–, «Qumran and the "Weakness" of Paul», *CBQ* 42 (1980) 216-227.
–, «"My Strength and My Song" in Exodus 15:2», *CBQ* 54 (1992) 623-637.
BARRETT, C.K., Christianity at Corinth», *BJRL* 46 (1964) 299-301.
–, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, BNTC, London 1968.
–, «*Ho adichêsas* (2Cor 7:12)», *Verborum Veritas*, Fs. G. Stählin, Wuppertal 1970.
–, «Paul's Opponents in IICorinthians», *NTS* 17 (1971) 233-254.
–, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, BNTC, London 1973; *The Second Epistle to the Corinthians*, HNTC, New York 1973.
–, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, BNTC, London 1957.
–, *The Epistle to the Romans*, BNTC, London 1991[2].
BARTH, K., *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1Kor. 15*, München 1924 - Zollikon Zürich 1953[4].
–, *Die kirchliche Dogmatik*, I/2, Zollikon-Zürich 1948[4].
BARTON, S., «Paul and the Cross. A Sociological Approach», *Theology* 85 (1982) 13-19.
BARUZI, J., «La mystique paulinienne et les données autobiographiques des épîtres», *Création religieuse et pensée contemplative*, Paris 1951.
BATEY, R., «Paul's Interaction with the Corinthians», *JBL* 84 (1965) 139-146.
BAUCKHAM, R., «Weakness. Paul's and Ours», *Themelios* 3, VII (1982) 4-6.
BAUER, K.-A., *Leiblichkeit, das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, SNT 4, Gütersloh 1971.

BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1964.

–, - ARNDT, W.F. - GINGRICH F.W. - DANKER F.W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1979, 2000[3].

BAULÈS, R., *L'Évangile, puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux Romains*, LD 49, Paris 1968.

BAUM, H., *Mut zum Schwachsein - in Christi Kraft. Theologische Grundelemente einer missionarischen Spiritualität anhand von 2Kor*, Dissertatio, Roma 1977.

BAUMANN, R., *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1Korinther 1,1-3,4*, Münster 1968.

BAUMERT, N., *Täglich Sterben und Auferstehen. Der Literalsinn von 2Kor 4,12-5,10*, SANT 34, München 1973.

BAUMGARTEN, J., *Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen*, WMANT 44, Neukirchen - Vlyn 1975.

BAUR, F.CH., «Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom», *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4 (1831) 61-206.

–, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835

BEALE, C.K., «The Old Testament Background of Reconciliation in 2Corinthians 5-7 and its Bearing on the literary Problem of 2Corinthians 6,14-7,1», *NTS* 35 (1989) 550-581.

BEALIEU, J.M., *L'Antithèse «Force-Faiblesse» dans la personne de Paul (2Cor 12,9 et sim.)*, Dissertatio, Roma 1956-1957.

BEASLEY-MURRAY, P., «Pastore, Paolo come», *DPL*, 1158-1165.

BECKER, J., *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament*, SUNT 3, Göttingen 1964.

BEHM, J., «ἐσθίω», *TDNT* II, 689-695.

BEKER, J.C., *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1980.

BELLEVILLE, L.L., *Reflections of Glory. Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2Corinthians 3,1-18*, Sheffield 1991.

BELSER, J.E., *Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther*, Freiburg im Breisgau 1910.

BEN-CHORIN, SCH., *Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, München 1970.

BENOIT, P. *Exégèse et théologie*, II, Paris 1961.

BENZ, E., *Die Ethik des Apostels Paulus*, BS 17, Freiburg im Breisgau 1912.

–, *Paulus als Visionär. Eine vergleichende Untersuchung der Visionsberichte des Paulus in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen*, Mainz 1952.

BERGER, K., *Ermeneutica del Nuovo Testamento*, Brescia 2001; originale tedesco, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Tübingen - Basel 1999.

BERNARD J., «'Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort. 2Cor 12,7-10'», *AS* 45 (1974) 34-39.

BERNARD, J.H., «The Second Epistle to the Corinthians», *The Expositor's Greek Testament*, III, ed. W.N. Robertson, London 1903.

BERRY, G.R., *A Dictionary of New Testament Greek.* Synonyms with indexes to Bauer's Greek-English Lexicon and Brown's Dictionary of New Testament Theology, Grand Rapids MI 1979.

BESANÇON SPENCER, A., «The Wise Fool (and the Foolish Wise). A Study of Irony in Paul», *NT* XXIII, 4 (1981) 348-360.

BEST, E., «The Power and the Wisdom of God. 1Corinthians 1:18-25», *Paolo a una Chiesa divisa (1Cor 1-4)*, ed. L. de Lorenzi, Roma 1980, 9-41.

BETZ, H.D. , «Eine Christus-Aretalogie bei Paulus (2Kor 12,7-10)», *ZTK* 66 (1969) 288-305.

–, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*, Beiträge zur Historischen Theologie 45, Tübingen 1972; «Paul's Apology 2Cor 10-13 and the Socratic Tradition», *ProtCollHermSt* 2 (1975) 1-16; originale tedesco, 1972.

–, *2Corinthians 8 and 9. A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul*, Philadelphia 1985.

BIARD, P., *La puissance de Dieu*, TICP 7, Paris 1960.

BICKEL, S., *Les notions de puissance et de faiblesse dans les épîtres de Paul*, Dissertatio, Genève 1951.

BIEDER, W., «Paulus und seine Gegner in Korinth», *TZ* 17 (1961) 319-333.

BIELER, L., «Δύναμις und ἐξουσία», *WS* 55 (1937-1938) 182-190.

–, «ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des «göttlichen Menschen»», I. *Spätantike und Frühchristentum*, Wien 1935; II. *Ausführungen und Interpretationen*, Wien 1936.

BIERINGER, R., «Zwischen Kontinuität und Diskontinuität. Die beiden Korintherbriefe in ihrer Beziehung zueinander», *The Corinthian Correspondence*, Leuven 1996.

BILLROTH, G., *Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther*, Leipzig 1833.

BINDER, H, «Die angebliche Krankheit des Paulus», *TZ* 32 (1976) 1-13.

BISER, E., *Paulus der letzte Zeuge der Auferstehung.* Antworten für heute, Regensburg 1981.

BJERKELUND, C.J., Parakalô. *Form, Funktion und Sinn der* parakalô-*Sätze in den paulinischen Briefen*, BTN 1, Oslo 1967.

BLACK, D.A., «The Weak in Thessalonica. A Study in Pauline Lexikography», *JETS* 25 (1982) 307-321.

–, «Weakness Language in Galatians», *GThJ* 4 (1983) 15-36.

–, «A Note on "the Weak" in 1Corinthians 9:22», *Bib* 64 (1983) 240-242.

–, *Paul, Apostle of Weakness. «Astheneia» and its Cognates in the Pauline Literature*, Dissertatio, New York - Bern - Franfurt/M - Nancy 1984.

–, «Paulus Infirmus. The Pauline Concept of Weakness», *GTJ* 5 (1984) 77-93.

BLANK, J., *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, SANT 18, München 1968.

BLÜML, R., *Paulus und der dreieinige Gott*, Wien 1929.

BOCCACCIO, P., «Termini contrari come espressioni della totalità in ebraico», *Bib* 33 (1952) 173-190.

BÖCHER, O., *Der joanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums*, Gütersloh, 1965.

BOERS, H.W., «Apocalyptic Eschatology in ICorinthians 15. An Essay in Contemporary Interpretation», *Int* 21 (1967) 50-65.

BOHATEC, J., «Inhalt und Reihenfolge der "Schlagworte der Erlösungsreligion" in 1Kor. 1,26-31», *TZ* 4 (1948) 252-271.

BÖHLIG, H., *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteinischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, FRLANT NF 2, Göttingen 1913.

BOISMARD, M.-E., «Constitué Fils de Dieu (Rom 1,4)», *RB* 60 (1953) 5-17.

BONHÖFFER, A., *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen 1911, 1964.

BONNARD, P., «Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon saint Paul», *RHPR* 36 (1956) 101-112.

–, «Faiblesse et puissance selon S. Paul», *ETR* 33 (1958) 61-70.

BONSIRVEN, J., *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1966.

BORNKAMM, G., «The History of the Origin of the so-called Second Letter to the Corinthians», *NTS* 8 (1962) 258-264.

–, «Glaube und Vernunft bei Paulus», *Studien zu antike und Christentum*, München 1963, 119-137.

–, *Paulus*, Stuttgart 1969².

BOUSSET, W., *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907.

–, «Der erste Brief an die Korinther», *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, II, ed. W. Bousset - W. Heitmüller, Göttingen 1917.

–, «Der zweite Brief an die Korinther», *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, II, ed. W. Bousset - W. Heitmüller, Göttingen 1917.

–, - GRESSMANN, F., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926.

–, *Kyrios Christos*, Göttingen 1935.

BOUTTIER, M., «Complexio Oppositorum. Sur les formules de 1Cor 12,13; Gal 3,26-28; Col 3,10,11», *NTS* 23 (1976-1977) 1-19.

BOUYER, L., *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960.

BOWKER, J.W., «Merkabah Visions and the Vision of Paul», *JSS* 16 (1971) 157-173.

BRANDENBURGER, E., *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, WMANT 29, Neukirchen - Vluyn 1968.
BRAUN, H., «Röm 7,7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen», *ZTK* 56 (1959) 1-18.
–, «Exegetische Randglossen zum 1.Korintherbrief», *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 186-191; Tübingen 1971[3], 178-204.
–, «Qumran und das Neue Testament. Ein Bericht über 10 Jahre Forschung (1950-1959)», *TR NF* 29 (1963) 189-260.
–, *Qumran und das Neue Testament*, II, Tübingen 1966.
BRENTON, L.L., *The Septuagint Version of the Old Testament and Apocrypha*, London 1976.
BRISEBOIS, M., *Saint Paul*, Slough 1986.
BROCKHAUSE, U., *Charisma und Amt*, Wuppertal 1972.
BROWN, R.E. - FITZMYER, J.A. - MURPHY, R.E., ed., *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1990.
BRUCE, F.F., *The Book of the Acts*, Grand Rapids MI 1956.
–, *1 & 2Corinthians*, NCB, London 1971.
–, «Election NT», *IDB* S (1976) 258-259.
–, *An Expanded Paraphrase of the Epistles of Paul*, Exeter 1965 - Palm Springs 1981.
BRUNOT, A., *Le génie littéraire de Saint Paul*, LD 15, Paris 1955.
BUCK, C.H., «The Collection for the Saints», *HTR* 43 (1950) 5.
BUDILLON, J., «La première épître aux Corinthiens et la controverse sur les ministères», *Istina* 16 (1971) 471-488.
BULLMORE, M.A., *St. Paul's Theology of Rhetorical Style. An Examination of I Corinthians 2.1-5 in Light of First Century Graeco-Roman Rhetorical Culture*, International Scholars Publications, San Francisco 1995.
BULTMANN, R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910.
–, «Aἰσχύνω, κτλ.», *TDNT* I, 189-191.
–, «Καυχάομαι, κτλ.», *TWNT* III, 646-664;*TDNT* III, 645-654.
–, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948[1]; 1953[2]; 1958[3]; 1965[5]; 1968[6]; trad. inglese, *Theology of the New Testament*, London 1970.
–, *Gnosis*, BKW, London 1952.
–, «Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen», *Rowholts Deutsche Enzyklopädie*, Reinbek 1962, 157-158.
–, «ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ», *JBL* 83 (1964) 12-16.
–, «Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes», *Exegetica*, EAENT, Tübingen 1967, 298-322; *SBU* 9 (1947) 3-31.
–, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949, 181-192; Hamburg 1969, 152-162.
–, *Der zweite Brief an die Korinther*, ed. E. Dinkler, Göttingen 1976; trad. inglese, *The Second Letter to the Corinthians*, Minneapolis 1985.

BÜNKER, M., *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*, Göttingen 1984.

CALVERT, N.L., «Abramo», *DPL*, 9-14.

CAMBIER, J., «Le critère paulinien de l'apostolat en 2Cor 12,6s.», *Bib* 43 (1962) 481-518.

–, *L'Évangile de Dieu selon l'Épître aux Romains*, I. *L'Évangile de la Justice et de la Grâce*, StudNeot 3, Brügge 1967, 28-37.

CAMPENHAUSEN, H.F., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, BHT 14, Tübingen 1953.

CANDLISH, R.S., *Life in a Risen Saviour (1Cor XV)*, Edinburgh 1858.

CARPUS, «The Strength of Weakness», *Expositor* 3 (1876) 174-184.

CARREZ, M., «Le «nous» en 2Corinthiens», *NTS* 26 (1980) 474-486.

–, «2Corinti», *Lettere di Paolo*, I, Cinisello Balsamo 1999, 361-461.

CASABONA, J. *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Paris 1964

CAVALLIN, H.C.C., *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead. 1Cor 15*, Lund 1974.

CAWKWELL, G.L., «Andocide», *DACO* I, 108-109.

–, «Demostene», *DACO* I, 636-642.

–, «Eschine», *DACO* I, 855-856.

CENCINI, A., *«Mi vanterò delle mie debolezze». Vivere riconciliati. Aspetti psicologici*, Bologna 1993, 117-121.

CERFAUX, L., «Vestiges d'un florilège dans 1Cor. I,18-III,24?», *RHE* 27 (1931) 521-534.

–, «L'antinomie paulinienne de la vie apostolique», *RSR* 39 (1951) 221-235; *Recueil L. Cerfaux*, II, 455-467.

–, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Lectio Divina 33, Paris 1962.

–, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1954²; trad. tedesca, Düsseldorf 1964; trad. italiana, Roma 1969.

CHADWICK, H., «All Things to All Men (1Cor IX.22)», *NTS* 1 (1954-1955) 261-275.

CHAMBLIN, J.K., «Libertà», *DPL*, 968-973.

–, «Psicologia», *DPL*, 1254-1271.

CHANTRAINE, P., «A propos d'un nom grec de force: ἰσχύς», *Emérita* 19 (1952) 134-143.

CHARLES, R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, II. *Pseudepigrapha*, Oxford 1913; rist. 1977.

CHEVALLIER, M.A., *Esprit de Dieu*, Neuchâtel 1966.

–, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul*, Thèse, Neuchâtel 1966.

CHILTON B.D., *God in Strength. Jesus' Announcement of the Kingdom*, SNTU 1, Freistadt 1979.

CLEMENTS, R., *Strength of Weakness*, Christian Focus Publications 1994; trad. spagnola, *La fuerza de la debilidad*, Andamio 1998.

COENEN, L., «Erwählung», *TBLNT* 282-291 (*DCBNT* 557-565).
COLLANGE, J.-F., *Énigmes de la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2Cor. 2:14-7:4*, Cambridge 1972.
COLLINS, R.F., «Reflections on 1Corinthians as a Hellenistic Letter», *The Corinthian Correspondence*, ed. R. Bieringer, Leuven 1996.
–, *First Corinthians,* Sacra Pagina 7, Collegeville MN 1999.
CONDON, K., «*Klesis. Call and Calling*», *IBS* 6 (1984) 71-84.
CONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther*, KEKNT 5, Göttingen 1969[11]; trad. inglese, Philadelphia 1975.
COOK, F.C., ed., *The Holy Bible*, III. *New Testament*, London 1881.
CORSANI, B., «Forza e Debolezza nella vita e nel pensiero di Paolo», *Verteidigung und Begründung des apostolischen Amtes (2Kor 10-13)*, ed. E. Lohse, Biblisch-Ökumenische Abteilung 11, Roma 1992, 147-159.
–, BUZZETTI, C., ed., *Nuovo Testamento Greco-Italiano*, Roma 1996.
COSTEN, J.H., «How to be a powerful church leader. II Corinthians 12,1-10», Journal of the Interdenominational Theological Center 24/1/2 (1996) 167-173.
COX, D., *The Triumph of Impotence. Job and the Tradition of the Absurd*, Analecta Gregoriana 212, Roma 1978.
CRAIG, T.C. - SHORT, J., «1Corinthians», *The Interpreter's Bible*, X, New York 1953.
CRANFIELD, C.E.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, I-II, Edinburgh 1989.
DAHL, N.A., «Paul and the Church at Corinth According to 1Corinthians 1:10-4:21», *Christian History and Interpretation*, Fs. J. Knox, Cambridge 1967, 313-335.
DANIÉLOU, J., *Théologie du Judéo-christianisme*, I. *Bibliothèque de Théologie*, Tournai 1958.
DANKER, F.W., *II Corinthians*, Minneapolis 1989.
DASSMANN, E., *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Iranäus*, Münster 1979.
DAUBE, D., «Jewish Missionary Maxims in Paul», *ST* 1 (1948) 158-169.
–, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956.
DAVIDSON, B., *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, London 1963.
DAVIES, W.D., *Paul and Rabbinic Judaïsm. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1965.
–, «Paul and the People of Israel», *NTS* 24 (1977) 4-39.
DE SURGY, P. «1Corinti», *Lettere di Paolo*, I, Cinisello Balsamo 1999, 207-359.
DE BOER, M.C., «Images of Paul in the Post-Apostolic Period», *CBQ* 42 (1980) 368-387.
–, «The Composition of 1Corinthians», *Bib* 72 (1991) 192-216.
DE BOOR, W., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Wuppertal Studienbibel, Wuppertal 1974[3].

DE LA SERNA, E., «Los orígenes de 1Corinthios», *Bib* 2 (1991) 192-216.
DE LACEY, D.R., «Giorni sacri, Calendario», *DPL*, 763-767.
DE LAGARDE, P., ed., *Clementina*, Leipzig 1865.
DE LORENZI, L., ed., *Freedom and Love. The Guide for Christian Life (1Cor 8-10; Rm 14-15)*, Roma 1981.
DEISSMANN, A., *Paulus. Eine Kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen 1925[2].
DELLING G., *Zeit und Endzeit*, Neukirchen - Vluyn 1970.
–, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Göttingen 1972.
DEMETRIUS PHALEREUS, *Demetrii et Libanii qui feruntur [Typoi epistolikoi et epistolimaioi charakteres]*, ed. V. Weichert, Lipsiae 1910.
Demosthenes, trad. J.H. Vince, Cambridge MA - London. 1930.
DENIS, A.- DEICHGRÄBER, R. - EISS, W. - KUHN, J., *Konkordanz zu den Qumran-texten*, Göttingen 1960.
DENNISTON, J.D., *Greek Prose Style*, Oxford 1952.
–, *The Greek Particles*, Oxford 1954[2].
–, «Platone», *DACO* II, 1654-1659.
DIBELIUS, M., *Paulus*, Berlin 1951.
–, «Botschaft und Geschichte», *Gesammelte Aufsätze von M. Dibelius. Zur Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte*, ed. G. Bornkamm - H. Kraft, I-II, Tübingen 1953, 1956.
DINKLER, E., «Theologia crucis signum crucis», Fs. E. Dinkler, Tübingen 1979.
Diodorus Siculus, trad. C.H. Oldfather, IV-VIII, Cambridge MA - London 1989.
Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica, Città del Vaticano 1993.
DITTENBERGER, W., *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig 1915-1924[3].
DOBSON, J.J., «Antifonte», *DACO* I, 124-125.
–, «Lisia», *DACO* II, 1231-1233.
DODS, M., *The First Epistle to the Corinthians*, The Expositor's Bible, London 1889.
DOUGHTY, D.J., «The Priority of ΧΑΡΙΣ. An Investigation of the Theological Language of Paul», *NTS* 19 (1972-1973) 163-180.
DROYSEN, J.G., *Geschichte des Hellenismus*, I-III, Darmstadt 1980.
DU BUIT, F.M., «La Puissance du Seigneur», *Évangile* 44,1 (1963) 7-26; 46,3 (1965) 5-59.
DUBOIS, J. - GIACOMO, M. - GUESPIN, L. - MARCELLESI, CH. e J.B. - MÉVEL, J.P., *Dizionario di linguistica*, Bologna 1979; rist. 1983.
DUFF, P.B., «The Mind of the Redaction. 2Cor 6:14-7:1 in Its Secondary Context», *NT* 36 (1994) 47-57.
DUNCAN, T.A., «The Style and Language of St Paul in His First Letter to the Corinthians», *BSac* 83 (1926) 129-143.
DUNN, J.D.G., «Spirit and Kingdom», *ExpTim* 82 (1970) 36-40.

–, *Jesus and the Spirit*, London 1975.
–, *Romans*, WBC 38, Dallas 1988.
–, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998.
–, «Romani, Lettera ai», *DPL*, 1353-1375.
DUPONT, A.S., *The Essene Writings from Qumran*, Oxford - Cleveland - New York 1951.
DUPONT, J., «Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après IICor., III,18», *RB* 56 (1949) 392-411.
–, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul*, Dissertatio, Louvain - Paris 1949, 1960.
–, Σὺν Χριστῷ. *L'union avec le Christ suivant Saint Paul. Première partie «avec le Christ» dans la vie future*, Bruges - Louvain - Paris 1952.
–, «Appel aux faibles et aux forts dans la communauté romaine (Rm 14,1-15,13)», Analecta Biblica 17-18, Roma 1963, 357-366.
ECKERT, J., «Die Verteidigung der apostolischen Autorität im Galaterbrief und im zweiten Korintherbrief», *TGl* 65 (1975) 1-19.
–, «Zu den Voraussetzungen der apostolischen Autorität des Paulus», *Kirche im Werden*, ed. J. Hainz, München - Paderborn - Wien 1976, 39-55.
ECKSTEIN, H.-J., *Der Begriff Syneidesis bei Paulus: Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum ‚Gewissensbegriff'*, Tübingen 1983.
EDWARDS, T.C., *A Commentary of the First Epistle to the Corinthians*, London 1885[2].
EHGARTNER, F., *Astheneia. Schwachheit als Grundprinzip apostolischer Wirksamkeit. Bibeltheologische Untersuchung zum paulinischen Apostolatverständnis nach 2 Kor*, Dissertatio, Graz 1979.
EITREM, S., «Zwillingspaare und mythische Doppelbildungen», *Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte*, Kristiania 1920, 144-150.
ELLINGWORTH, P., «"We" and "I" in 2Corinthians. A Question», *BT* 34 (1983) 246.
ELLIS, E.E., «Paul and his Opponents», *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, ed. J. Neusner, Leiden 1975.
–, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, WUNT 18, Tübingen 1978.
ERASMUS, *Critica sacra. Annotata ad sequentes D. Pauli Apostoli Epistolas, I Prior. et poster. ad Corinthios*, V, Francofurti ad Roenum MDCXV.
ESPAZE, A., «L'accueil des "faibles" d'après Rom 15,1-13», *FV* 61 (1962) 4-23.
ESQUERDA BIFET, J., *La Fuerza de la debilidad. Espiritualidad de la cruz*, Madrid 1993; trad. italiana, *Forza della debolezza. Riscoprire il centro*, Milano 1997.
Euclid. The Thirteen Books of The Elements, trad. Sir Th.L. Heath, vol II (books III-IX), Dover 1956.
Euripides. The Complete Greek Drama, ed. J.O. Whitney - E. O'Neill, Jr., I. *Hecuba*, trad. E.P. Coleridge, New York 1938.

FABRIS, R., *Prima Lettera ai Corinti*, Milano 1999.
FAHY, T., «St Paul's "Boasting" and "Weakness"», *ITQ* 31 (1964) 214-227.
FARAHIAN, E., *Le «Je» Paulinien. Étude pour mieux comprendre Gal. 2,19-21*, Dissertatio, Roma 1988.
FARMER, W.R., *Christian History and Interpretation*, Cambridge 1967.
FASCHER, E., «Dynamis Theou», *ZTK* (1938) 82-108.
–, «Dynamis», *RAC* 4 (1959) 415-458.
–, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, THKNT VII/1, Berlin 1975.
FATUM, L., «Die menschliche Schwäche in Römerbrief», *ST* 30 (1976) 31-52.
FAUSTI, S., *Idiozia. Debolezza di Dio e salvezza dell'uomo*, Milano 1999.
FEE, D.G., «Εἰδωλόθυτα Once Again. An Interpretation of 1Corinthians 8-10», *Bib* 61 (1960) 172-197.
–, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids MI 1987.
FENNER, F., *Die Krankheit im Neuen Testament. Eine religions- und medizingeschichtliche Untersuchung*, UNT 18, Leipzig 1930.
FIORE, B., «"Covert Allusion" in 1Corinthians 1-4», *CBQ* 47 (1985) 85-102.
FISCHER, K.M., *Die Bedeutung des Leidens in der Theologie des Paulus*, Dissertatio, Berlin 1966.
FITZMYER, J.A., «Qumran and the Interpolated Paragraph in 2Cor 6:14-7:1», *CBQ* 23 (1961) 271-273.
–, *Pauline Theology. A Brief Sketch*, Englewood Cliffs 1967.
–, *The Biblical Commission's Document «The Interpretation of the Bible in the Church». Text and Commentary*, Subsidia Biblica 18, Roma 1995.
–, *The Acts of the Apostles*, New York 1998.
–, *Romans*, Garden City NY 1993; trad. italiana, *Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999.
FJÄRSTEDT, B., *Synoptic Tradition in 1Corinthians. Themes and Clusters of Theme Words in 1Corinthians 1-4 and 9*, Dissertatio, Uppsala 1974.
FLESHER, J., ed., *Critica Sacra. Annotata ad Actus Apostolicos, Epistolas et Apocalypsis*, VII, Londini 1660.
FORBES, C., «Comparison, Self-Praise and Irony. Paul's Boasting and the Conversations of Hellenistic Rhetoric», *NTS* 32 (1986) 1-30.
FORSTER, A.H., «The meaning of Power for St Paul», *ATR* 32 (1950) 177-185.
FOTHERINGHAM, D.R., «St Paul's Infirmity», *ExpTim* 40 (1928-1929) 45.
FREEBORN, J.C.K., *The Eschatology of 1Corinthians 15*, TU 87, Berlin 1964.
–, *Studia Evangelica*, IV, TU 102, Berlin 1968, 404-410.
–, «The Development of Doctrine at Corinth», *Studia Evangelica*, IV, ed. by F.L. Cross, Berlin 1968, 404-470.
FREEDMAN, D.N, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, I-VII, New York 1992-1997.
FREY, J.-B., *Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des inscriptions juives*

qui vont du IIIe siècle avant Jésus-Christ au VIIe siecle de notre ère, I. *Europe*, II. *Asie, Afrique*, Città del Vaticano 1936-1952.
FRIDRICHSEN, A., «Zum Stil des paulinischen Peristasenkatalogs 2Cor 11,23ff.», *Symbolae Osloenses* 7 (1928) 25-29.
–, «Peristasen-Katalog und *Res gestae*. Nachtrag zu 2Cor 11,23ff.», *Symbolae Osloenses* 8 (1929) 78-82.
FRIEDLÄNDER, M., *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen 1898
FRIEDRICH, G., «Die Gegner des Paulus im 2Korintherbrief», *Abraham unser Vater*, Fs. D. Michel, Leiden - Köln 1963, 189-190.
–, «Christus, Einheit und Norm des Christen. Das Grundmotiv des 1Kor», *KD* 9 (1963) 235-238.
–, *Amt und Lebensführung. Eine Auslegung von 2 Kor 6,1-10*, Biblische Studien 39, Neukirchen - Vluyn 1963.
–, «Δύναμις, κλπ.»., *EWNT* I (1980) 858-867.
FUCHS, ERIC, «La faiblesse, gloire de l'apostolat selon Paul. Étude sur 2Cor 10-13», *ETR* 55 (1980) 231-255.
FUCHS, ERNST, *Christus und Geist bei Paulus*, UNT 23, Leipzig 1932.
FURNISH, V.P., *II Corinthians*, The Anchor Bible, Garden City NY 1984.
GAERTNER, C.A., «Instructions to the Weak and the Strong according to Rom. 14», *CTM* 21 (1950) 659-673.
GAGER, J.G., «Some notes», *NTS* 27 (1981) 697-704.
GALITIS, G., «Das Wesen der Freiheit. Eine Untersuchung zu 1Kor 9», *Freedom and Love (1Cor 8-10; Rm 14-15)*, ed. L. de Lorenzi, Roma 1981.
GARCÍA, M.S. «Carta a los Romanos», *Comentario al Nuevo Testamento*, III, Madrid - Salamanca - Estella 1995[4].
–, «Primera Carta a los Corintios», *Comentario al Nuevo Testamento*, III, Madrid - Salamanca - Estella 1995[4].
GARDNER, P.D., *The Gifts of God and the Authentication of a Christian. An Exegetical Study of 1Corinthians 8:1-11:1*, Lanham MD - New York - London 1994.
–, «Gifts», *NTA* 39 (2,1995) 333-334.
GARELLI, F., *Forza della religione e debolezza della fede*, Scienze Sociali, Bologna 1996.
GASTON, LL., *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospel*, Supplements to Novum Testamentum 23, Leiden 1970.
GATZWEILER, K., «La conception paulinienne du miracle», *ETL* 37 (1961) 833-835.
GAUGLER, E., *Der Römerbrief*, I. *Kapitel 1-8*, II. *Kapitel 9-15*, Prophezei. Schweizerisches Bibelwerk für die Gemeinde, Zürich [1945-1952].
GEORGI, D., *Die Gegner des Paulus im 2Korintherbrief*, WMANT 1, Neukirchen - Vluyn 1964.

–, «First Letter to the Corinthians», *IDB* S, 180-183.
–, «Second Letter to the Corinthians», *IDB* S, 183-185.
GIALLANZA, J., «When I am weak, then I am strong [2Cor 12:10]», *The Bible Today*, 95 (1978) 1572-1577.
GIANGRANDE, G., «Senofonte», *DACO* II, 1909-1915.
GIANOLA, P., "Vita e formazione consacrata: debole o forte? Linee di Pedagogia", *Orientamenti Pedagogici* 40,2 (1993) 309-333.
GIBBS, J.M., «Wisdom, Power and Well-being», *Studia Biblica* 3, ed. E.A. Livingstone, Berlin 1978, 119-155.
GIBSON, J.C.L., *Textbook of Syrian Semitic inscriptions*, I-III, Oxford, 1971.
GNILKA, J., «2 Kor 6,14-7,1 im Lichte der Qumranschriften und der Zwölf-Patriarchen-Testamente», *Nt. Aufsätze*, Fs. J. Schmid, 1963, 271-273.
GODET, F., *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, I-II, Paris-Neuchâtel 1885.
GROSHEIDE, F.W., *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London-Edinburgh 1953[1], 1954[2], Grand Rapids MI 1960[3].
GRUBER, M.M., *Herrlichkeit in Schwachheit. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefs 2 Kor 2,14-6,13*, Forschung zur Bibel 89, Würzburg 1998.
GRUNDMANN, W., «Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt», *Beiträge zur Wissenschaft von Alten und Neuen Testaments*, Stuttgart 1932.
–, «Δυναμόω, κτλ.», *TWNT* II, 286-317; *TDNT* II, 284-317.
–, «ἰσχύω, κτλ.», *TWNT* III, 400-405; *TDNT* III, 397-402.
–, «Die Übermacht der Gnade. Eine Studie zur Theologie des Paulus», *NT* 2 (1958) 50-72.
GUARDINI, R., *Die Macht*, Würzburg 1951; trad. francese, Paris 1954.
GUERRA GOMEZ, M., *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1971[2].
GUNTERMANN, F., *Die Eschatologie des hl. Paulus*, Münster 1932.
GUNTHER, J.J., *Paul's Opponents and their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings*, Supplements to Novum Testamentum 35, Leiden 1973.
GUTIERREZ, P., *Segunda carta a los Corintios. La Sagrada Escritura*, II. *NT*, BAC 211, Madrid 1957.
GÜTTGEMANNS, E., *Der leidende Apostel und sein Herr*, FRLANT, Göttingen 1966.
HAAG, H., *Bilanz eines Jahrhunderts. Ein Lehrschreiben der Päpstlichen Bibelkommission*, Orientierung 58/11, 1994.
HAARDT, R., *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967.
HAENCHEN, E., *Gott und Mensch*, Tübingen 1965.
HAENDLER, G., «2 Korinther 12,9-10 in der Zeit der Völkerwanderung», *Kirche, Theologie, Frömmigkeit*, Fs. G. Holtz, Berlin 1965, 88-93.

HÄRING, B., *Macht und Ohnmacht der Religion: Religionssoziologie als Anruf*, Salzburg 1956.
HÄRING, H., *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio?*, Giornale di Teologia 277, Brescia 2001.
HAFEMANN, S.J., *Suffering and the Spirit; an Exegetical Study of II Cor. 2:14-3:3 within the Context of the Corinthian Correspondence*, WUNT 19, Tübingen 1986. –, «Corinti, Lettere ai», *DPL*, 298-324.
HAHN, W.T., *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus*, Güterloh 1937.
HAINZ, J., *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde*, Regensburg 1972.
HANSON, R.P.C., «St Paul's Quotations of the Book of Job», *Theology* 53 (1950) 250-253.
–, *The Second Epistle to the Corinthians. Christ and Controversy*, London 1954[1], 1967[3].
HARADA, M., *Paul's Weakness. A Study in Pauline Polemics (2Cor 10-13)*, Dissertatio, Boston 1968.
HARTMANN, L., «Some Remarks on 1Cor 2:1-5», *SEÅ* 39 (1974) 109-120.
HASTINGS, J., *The Great Texts of the Bible. ICorinthians*, Edinburgh 1912.
HATCH, E. - REDPATH, H.A., *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, I-III, Oxford 1892-1906; riproduzione anastatica, Graz 1975.
HAUSRATH, A., *Der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther*, Heidelberg 1870.
HAWTHORNE, G.F. - MARTIN, R.P. - REID, D.G., ed., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo 1999.
HECKEL, U., *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10-13*, WUNT 2, Tübingen 1993.
–, «Der Dorn im Fleisch. Die Krankheit des Paulus in 2 Kor 12,7 und Gal 4,13f», *ZNTW* 84 (1-2, 1993) 65-92.
HEIL, C., «Die Sprache der Absonderung in 2Kor 6,17 und bei Paulus», *The Corinthian Correspondence*, ed. R. Bieringer, Leuven 1996, 719-729.
HEINECKEN, M.S., «A Vision of Lutheran Unity Based on the Folly of Preaching (1Cor 1:18-21)», *CurTM* 3 (1976) 20-34.
HEINEMANN, I., *Philos griechisce und jüdische Bildung*, Hildesheim 1962.
HEINISCH, P., *Der Einfluss Philos auf die älteste christiliche Exegese*, Münster 1908.
HEINRICI, G.C.F., *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1896[8].
–, *Der zweite Brief an die Korinther*, KEK, Berlin 1887 - Göttingen 1900[8].
HEITMÜLLER, W., «Zum Problem Paulus und Jesus», *ZNTW* 13 (1912) 320-337.
HENGEL, M., *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, I-II, Philadelphia 1974; originale tedesco, 1973[2].
–, *Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Chri-*

sten. Zur Problematik einer «Politischen Theologie» in der Geschichte der Kirche, Stuttgart 1974.

HENRICH, E., *Die sogenannte polare Ausdrucksweise im Griechischen*, Neustadt a/H 1899.

HÉRING, J., *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, CNT 7, Paris 1949.

–, *La seconde épître de Saint Paul aux Corinthiens*, CNT 8, Paris-Neuchâtel 1958.

HERMANN, I., *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, SANT, München 1961.

HEUFELDER, E.M., *Erweis des Geistes und der Kraft. 1Cor 2,4*, MK, Meitingen 1970.

HEYLEN, V., «Les métaphores et les métonymies dans les épîtres pauliniennes», *ETL* 12 (1935) 253-290.

HICKLING, C.J.A., «Centre and Peripherie in the Thought of Paul», *Studia Biblica* 3, ed. E.A. Livingstone, Berlin 1978.

HILL, D., *Greek Words and Hebrew Meanings*, NTS NS 5, Cambridge 1967.

HIRSCH, E.D., *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*, Bologna 1973.

HOCK, F.R., *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia 1980.

HODGSON, R., «Paul the Apostle and First Tribulations Lists», *ZNW* 74 (1983) 59-80.

HOFMANN, J.B., «Zum Wesen der sogenannten polaren Ausdrucksweise», *Glotta* 15 (1937) 45-53.

HOLLANDER H.W. - HOLLEMAN J., «The Relationship of Death, Sin and Law in 1Cor 15:56», *NT* 35 (1993) 270-291.

HOLMBERG, B., *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphia 1980.

HOLMES, J., *When I am weak*, London 1992.

HONEYMANN, A.M., «Merismus in Biblical Hebrew», *JBL* 71 (1952) 11-18.

HORN, F.W., «1Korinther 15,56 - Ein exegetische Stachel», *ZNW* 82 (1991) 88-105.

–, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie*, Göttingen 1992.

HORSLEY, R.A., «Consciousness and Freedom among the Corinthians. 1Corinthians 8-10», *CBQ* 40 (1978) 574-589.

HUBY, J., *Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens*, Paris 1946.

–, *Saint Paul. Epître aux Romains*, Paris 1940[11]; trad. italiana, *San Paolo. Epistola ai Romani*, Verbum Salutis, Roma 1961.

HUGHES, PH.E., *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, London - Edinburgh 1962.

HÜNERMANN, P., «Vollmacht und Ohnmacht Jesu», *GL* 48 (1975) 29-40.

HUNT, E.W., *Portrait of Paul*, London 1968.

HURD, J.C., *The Origin of 1Corinthians*, London 1965.

–, «Good News and the Integrity of 1Corinthians», *Gospel in Paul*, ed. A. Jerviz - P. Richardson, Sheffield 1994.

HYLDAHL, N., «Die Frage nach der literarischen Einheit des zweiten Korintherbriefes», *ZNW* 64 (1973) 289-306.

JACQUES, X., *Index des mots apparentés dans le Nouveau Testament*, Scripta Pontificii Instituti Biblici 118, Roma 1972.

JANSEN, A., *Schwäche und Vollkommenheit des Hohenpriester Christus. Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefs*, Dissertatio, Roma 1957-1958.

JEANNE D'ARC - *al., Le Concordanze del Nuovo Testamento*, Torino 1978.

JEFFERSON, C.E., *The Character of Paul*, New York 1927.

JEGHER-BUCHER, V., «Der Pfahl im Fleisch. Überlegungen zu 2Kor 12,7-10 im Zusammenhang von 12,1-13», *Theologische Zeitschrift* 52 (1996) 32-41; trad. inglese, «"The Thorn in the Flesh". Considerations About 2Corinthians 12:7-10 in Connection with 12:1-13», *The Rhetorical Analysis of Scripture*, ed. S.E. Porter, - T.H. Olbricht, *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement Series 146, Sheffield 1997, 388-397.

JENNI, E.- WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I-II, München - Zürich 1971; trad. italiana, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* [*DTAT*], Torino 1978; Casale Monferrato 1982.

JEONG-AE LEE, V., *Human Weakness in Paul. A Study of the Spiritual Thought of St. Paul in His Letters for the Renewal of Christian Life*, Dissertatio, Roma 1998.

JEREMIAS, J., «Chiasmus in den Paulusbriefen», *ZNW* 49 (1958) 145-156.

JERVELL J., «Der schwache Charismatiker», *Rechtfertigung*, Fs. E. Käsemann, Tübingen - Göttingen 1976, 185-198.

–, *Die Zeichen des Apostels*, SNTU 4 (1979) 55-75.

JEWETT, R., *Paul's Anthropological Terms*. A Study of Their Use in Conflict Setting, Leiden 1971.

JOANNIDIS, V., «Ἡ θεία δύναμις ἐν τῷ Ἀπ. Παύλῳ καὶ αἱ ἀνθρώπιναι ἀσθέ νειαὶ καὶ ἀδυναμίαι», *Gregorios ho Palamas* 36 (1953) 137-143.

JOHNSON, E.SH., «A New Analysis of Second Corinthians», *AThR* 47 (1965) 436-445.

JUDGE, E.A., «The Conflict of Educational Aims in NT Thought», *JCE* 9 (1966) 45.

–, «Paul's Boasting in Relation to Contemporary Professional Practice», *AusBR* 16 (1968) 37-50.

–, «Cultural Conformity and Innovation in Paul», *TB* 35 (1984) 3-24.

JÜLICHER, A., *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen 1931.

KAMLAH, E., «Wie beurteilt Paulus sein Leiden?», *ZNW* 54 (1963) 217-232.

KAMMER, J., «Three Times I asked. Reflections on Weakness», *Review for Religious* 42 (1983) 97-99.

KARDAMAKIS, M., Ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μεταξὺ ἀσθενείας καὶ δυνάμεως ἐν τῇ παυλείῳ θεολογίᾳ, Dissertatio, Thessalonikes 1968.
KARRIS R.J., «Romans 14:1-15:13 and the Occasion of Romans», *RomDeb* 65-84.
–, «The Occasion of Romans. A Response to Professor Donfried», *CBQ* 36 (1974) 356-358, rist. *RomDeb*, 125-127.
KÄSEMANN, E., «Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu 2Korinther 10-13», *ZNW* 41 (1942) 33-71; rist. *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, ed. K.H. Rengstorf, Darmstadt 1964, 475-521.
–, «Amt und Gemeinde im Neuen Testament», *Exegetische Versuche und Beginnungen*, I, Göttingen 1960; 1965[2], 109-134; rist. *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, ed. K. Kertelge, Darmstadt 1977, 172-204.
–, «Gottesgerechtigkeit bei Paulus», *ZTK* 58 (1961) 367-378.
–, «Einführung zu F.C. Baur», *Ausgewählte Werke* I, 1963.
–, *Essays of New Testament Themes*, London 1964.
–, *An die Römer*, Handbuch zum NT, Tübingen 1973, 1980[4]; trad. inglese, *Commentary on Romans*, Grand Rapids MI 1980.
KECK, L.E., «Poor», *IDB* S, 672-675.
KELLER, E.B., *Some Paradoxes of Paul*, New York 1974.
KEMMER, E., *Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur*, Würzburg 1903.
KENNEDY, H.A.A., «Weakness and Power, 2Corinthians XIII:3,4», *ExpTim* 13 (1901-1902) 349-350.
KENT, J.K., *Corinth VIII/3. The Inscriptions 1926-1950*, Princeton 1966.
KERTELGE, K., «Krankheit und Leid in neutestamentlicher Sicht», *GL* 46 (1973) 348-362.
KETTER, P., *Die beiden Korintherbriefe*, Freiburg im Breisgau 1937.
KILGALLEN, J.J., *First Corinthians. An Introduction and Study Guide*, New York - Mahwah 1987.
KITTEL, R. - KAHLE, P., *Biblia Hebraica*, Stuttgart 1968[15].
KITZBERGER, I., *Die „Starken" und die „Schwachen" in Rom und Korinth.* Eine Darstellung des Konfliktes und des paulinischen Lösungsversuches, Diplomarbeit, Salzburg 1977.
KLAIBER, W., *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis*, Göttingen 1982.
KLEIN, W., «Paul's Use of *Kalein*. A Proposal», *JETS* 27 (1984) 53-64.
KLEINKNECHT, K.TH., *Der leidende Gerechtfertigte. Untersuchungen zur alttestamentlich-jüdischen Tradition vom «leidenden Gerechten» und ihrer Rezeption bei Paulus*, Dissertatio, Tübingen 1981.
KNOX, J., *Chapters in a Life of Paul*, London 1954.
KOESTER, H., *Introduction to the New Testament*, II. *History and Literature of Early Christianity*, Philadelphia 1982.
KOHLENBERGER, J.R., *Interlinear Hebrew-English Old Testament*, I-IV, Grand Rapids MI 1978-1985.

KÖNIG, E., *Historisch-Comparative Syntax der Hebräischen Sprache*, Leipzig 1897.

–, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf biblische Literatur*, Leipzig 1900.

KRASOVEC, J., *Der Merismus in Biblisch-Hebräischen und Nordwest-semitischen*, Rom 1977.

KRÄTZEL, H., *Die apostolischen Leiden des bl. Paulus und ihre Wirkungen für die Gemeinden*, Dissertatio, Wien 1959.

KREMER, J., «Worte des Herrn und Worte des Paulus als Wort Gottes. Exegetische, hermeneutische und bibeltheologische Erwägungen zu 2 Kor 12,9-10», *Die Bibel beim Wort genommen. Beiträge zu Exegese und Theologie des Neuen Testaments*, ed. R. Kühschelm - M. Stowasser, Freiburg im Breisgau 1995, 298-318.

–, *Der zweite Brief an die Korinther*, Stuttgart 1964[2].

KRETSCHMER, P., «Konträrbildung», *Glotta* 8 (1917) 266-267.

KUHN, G.K., «Les rouleaux de cuivre de Qumran», *RB* 61 (1954) 203.

KÜHNER, R., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover 1898-1904.

KÜRZINGER, J., «Die Briefe des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Urkirche», *MTZ* I, 1-59; II, 109-187.

–, «Schwachheit», *LTK* IX, 528-529.

KUSS, O., «Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Urkirche», *MTZ* I, 1-59; II, 109-187.

–, *Paulus*, Ratisbon 1971; trad. italiana, *Paolo*, Cinisello Balsamo 1974; trad. spagnola, *Pablo*, Barcelona 1975.

LA PIANA, G., «La primitiva comunità cristiana di Roma e l'epistola ai Romani», *Ricerche religiose* 1 (1925), 209-226; 305-326.

LAGRANGE, M.J., *Épître aux Romains*, EB, Paris 1916[1], 1931.

LAKE, K., *The Earlier Epistles of St. Paul*, London 1919[2].

LAMBERT, G., «L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires», *RE* (1945) 91-103.

LAMBRECHT, J., «Philological and Exegetical Notes on 2Cor 13,4», *Bijdragen* 46 (3, 1985) 261-269.

–, «Dangerous Boasting. Paul's Self-commendation in 2Corinthians 10-13», *The Corinthian Correspondence*, ed. R. Bieringer, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 125, Leuven 1996, 325-346.

–, *Paul's Boasting, Weakness and Strength. A Study of 2Corinthians 10-13*, Notes for a course in Pauline Exegesis and Theology, Roma 1996-1997.

–, «Strength in weakness. A reply to Scott B. Andrew's exegesis of 2Cor 11:23b-33», *NTS* 43/2 (1997) 285-290.

–, - HARRINGTON, D.J., *Second Corinthians*, Sacra Pagina 8, Collegeville MN 1999.

LAMPE, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

LANCELLOTTI, A., «Apocalisse», *Il Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo 1977.

LANDGRAF, A., ed. *Commentarius Cantabrigiensis, in Epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi*, II. *In epistolam ad Corinthios I^am et II^am ad Galatas et ad Ephesios*, Notre Dame IN 1939.

LANG, F., «Die Gruppen in Korinth nach 1Korinther 1-4», *ThB* 14 (1983) 68-79.

LANGEVIN, P.-E., «La signification du miracle dans le message du Nouveau Testament», *SE* 27 (1975) 180-181.

LAUSBERG, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, I-II, München 1960; trad. italiana, Bologna 1969.

LEAL, J., *Primera Carta a los corintios, La Sagrada Escritura*, II. *NT*, BAC 211, Madrid 1957.

LEARY, T.J., «A 'Thorn in the Flesh' – 2Corinthians 12:7», *JTS* 43 (2, 1992) 520-522.

LEBRETON, J., «Les Puissances», *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, I, Paris 1927, 548-551.

LEENHARDT F.J., *L'Épître de Saint Paul aux Romains. Commentaire du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 1981[2].

LEIVESTAD, R., *Christ the Conqueror. Ideas of Conflict and Victory in the New Testament*, London 1954.

LENSKI, R.C.H., *The Interpretation of St Paul's First and Second Epistle to the Corinthians*, Columbus Ohio 1937, 1946, 1955.

LEONARDO À S. MARTINO, *Examina scripturistica in quatuordecim epistolas paulinas*, Gandavi 1779[2].

LEVISON, J.R., «Did the Spirit Inspire Rhetoric?», *Persuasive Artistry*, Fs. G.A. Kennedy, JSSNTSS 50, Sheffield 1991.

LIAS, J.J., *The First Epistle to the Corinthians*, Cambridge 1886; 1910.

LIECHTENHAN, R., «Die Überwindung des Leides bei Paulus und in der Zeitgenössischen Stoa», *ZTK* 30 (1922) 368-399.

LIETZMANN, H., «Paulus», *Der Weg der Kirche*, V, Berlin 1934, 1-32; rist. *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, ed. K.H. Regenstorf, Darmstadt 1964, 380-409.

–, - KÜMMEL, G., *An die Korinther*, HNT 9, Tübingen 1949[4]; 1965[5]; trad. inglese, *Introduction to the New Testament*, London 1978.

LIGHTFOOT, J., *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, IV, Oxford 1859.

–, *Notes on Epistles of St Paul from Unpublished Commentaries*, London 1895.

LIMBECK, M., *Von der Ohnmacht des Rechts. Untersuchungen zur Gesetzkritik des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1972.

LINCOLN, A.T., «Paul the Visionary (IICorinthians XII.1-10)», *NTS* 25 (1979) 204-220.

–, *Paradise Now and Not Yet. Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to his Eschatology*, SNTS MS 43, Cambridge - London - New York 1981.

LINDBLOM, J., *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*, Lund 1968.

LINDEMANN, A., *Paulus im ältesten Christentum*, BHT 58, Tübingen 1979.

LINK, H.G., «Schwachheit», *TBLNT* II/1, 1101-1105.

LINTON, O., «Le *parallelismus membrorum* dans le Nouveau Testament», Fs. B. Rigaux, Gembloux 1970, 489-507.

LOADER, J.A., *Polar Structures in the Book of Qohelet*, BZAW 152, Berlin 1979.

LOCKWOOD, J.F., «Aristofane», *DACO* I, 208-212.

LOFTHOUSE, W.F., «Singular and Plural in St Paul's Letters», *ExpTim* 58 (1946-1947) 179-182.

–, «I» and «We» in the Pauline Letters», *ExpTim* 64 (1952) 241-245.

LOHMEYER, E., «Σὺν Χριστῷ», Fs. A. Deissmann, Tübingen 1927, 218-257.

LOHSE, E., «Das Kirchliche Amt des Apostels und das Apostolische Amt der Kirche - ökumenische Erwägungen zu 2. Kor. 10-13», *Verteidigung und Begründung des apostolischen Amtes: (2Kor 10-13)*, Biblisch-Ökumenische Abteilung 11, Roma 1992, 129-146.

LOUBSER, J.A., «Paulus se doring in die vlees. 2Kor 12:7», *NGTT* 22 (1981) 259-268.

LÜDEMANN, G., *Paulus, der Heidenapostel*, I. *Studien zur Chronologie*, FRLANT 123, Göttingen 1980; II. *Anti-paulinismus in frühen Christentum*, Göttingen 1983.

LÜHRMANN, G., *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, Neukirchen - Vluyn 1965.

LUND, N.W., *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill 1942.

LÜTGERT, W., *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 12/3, Gütersloh 1908.

LÜTHI, W., *Der Apostel. Der zweite Korintherbrief für die Gemeinde*, Siebenstern Taschenbuch 117, München-Hamburg 1968.

LUZ, U., «*Theologia crucis* als Mitte der Theologie im Neuen Testament», *EvT* 34 (1974) 116-141.

LYONNET, S., *Exegesis Epistulae Secundae ad Corinthios*, Romae 1955-1956.

–, «La loi fondamentale de l'apostolat formulée et vécue par Saint Paul (2Cor 12,9)», *La vie selon l'Esprit. Condition du Chrétien*, ed. I. De la Potterie - S. Lyonnet, Unam Sanctam 55, Paris 1965, 263-282.

–, *Dieci meditazioni su san Paolo*, Brescia 1975.

MACKINTOSH, R., «The Four Perplexing Chapters (2Cor. X-XIII)», *Expositor* (1908) 336-344.

MAIER, A., *Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther*, Freiburg im Breisgau 1857.

–, *Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinther*, Freiburg im Breisgau 1865.

MALY, E.H., *Romans*, New Testament Message 9, Dublin 1979.
MALY, K., *Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1Korintherbrief*, SBM 2, Stuttgart 1967.
MANDELKERN, S., *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, Leipzig 1896-1900; riprod. anastatica, Jerusalem 1971.
MANGAN, C., «Christ the Power and the Wisdom of God. The Semitic Background to 1Cor 1,24», *PIBA* 4 (1980) 21-34.
MANSON, T.W., «St. Paul in Ephesus. The Corinthian Correspondence», *BJRL* 26 (1941/42) 101-102.
MANTEY J.R., «The Causal Use of εἰς in the New Testament», *JBL* 70 (1951) 45-48.
MARCANDALLI, G., *I segni del vero apostolo nella Seconda ai Corinti*, Temi Spirituali 8, Milano 1982.
MARCK, W.H.M. VAN DER, *Lineamenti di un'etica cristiana*, Roma 1971.
MARROW, S.B., «*Parrhesia* and the New Testament», *CQB* 44 (1982. 430-446.
MARTIN, R.P., *2Corinthians*, WBC 40, Waco 1986.
MARTINI, C.M., *La debolezza è la mia forza. Meditazioni sulla seconda lettera ai Corinti*, Casale Monferrato 2000.
MARXSEN, W., «Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes», *NTS* 8 (1962) 204-214.
–, *Introduction to the New Testament. An Approach to Its Problems*, Philadelphia PA - Oxford 1968, 92-109.
–, *Introduction to the New Testament*, Philadelphia 1970.
MASSARAT, A., «L'emploi en égyptien de deux termes opposés pour exprimer la totalité», Fs. A. Robert, Paris 1957, 38-46.
MASSON, CH., «L'Évangile et la sagesse selon l'apôtre Paul. D'après ICorinthiens 1:17 à 3:23», *RTP* 3 (1957) 95-110.
MATEOS, J., *Estudios de Nuevo Testamento*, I. *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977.
MATTERN, L., «Schwachheit», *PBL*, 989-890.
MCCANT, J.W., «Second Corinthians as Parodic Apology», *The Journal for Study of Rhetorical Criticism of the New Testament*, in http://rhetjournal.uor.edu/, 06/03/2000.
MCCASLAND, S.V., «Signs and Wonders», *JBL* 76 (1975) 149-152.
MCCLELLAND, S.E., «Super-Apostles, Servants of Christ, Servants of Satan. A Response», *JBL* 76 (1982) 82-87.
MCCLOSKEY, J., «The Weakness Gospel», *BibToday* 28 (4, 1990) 235-241.
MCFADDEN, W., *The Exegesis of ICor 1:24. «Christ, the Power of God and the Wisdom of God» Until the Arian Controversy*, Dissertatio, Roma 1963.
MCGARRY, W.J., «St Paul and the Weaker Brother», *AER* 94 (1936-1937) 609-617.
MCKENZIE, L.M., *Dictionary of the Bible*, London - New York 1965.

MCRAE, G.W., «Anti-Dualist Polemic in 2Cor 4:6?», *StEv* IV, TU 102 (1968) 430-431.
MEEKS W.A., *The Writings of St. Paul*, New York 1972.
MELLINK, M.J., «Tarsus», *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, 518-519.
MENDENHALL, G.E., «Election», *IDB* II, 76-82.
MENOCHIUS, J.S., *Commentarii totius Sacrae Scripturae*, II, Venezia 1722.
MENOUD, P.H., «L'écharde et l'ange satanique (2Cor 12,7)», *Jésus Christ et la foi*, Neuchâtel - Paris 1975, 23-29.
MENZIES, A., *The Second Epistle of the Apostle Paul to the Corinthians*, London 1912.
METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1971 - New York 1975.
–, *The Westcott and Hort Greek New Testament* [S.l.] 1981.
MEYER, H.A.W., *Kritisch exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther*, Göttingen 1861[4]; trad. inglese, I, Edinburgh 1877[5].
–, *Kritisch exegetisches Handbuch über den zweiten Brief an die Korinther*, Göttingen 1862[4].
MEYER, W., *Der erste Korintherbrief*, I. *Kapitel 1-10. Die Gemeinschaft der Heiligen*, Zürich 1947.
MICHEL, O., *Der Brief an die Römer*, Freiburg im Breisgau 1977.
MINEAR, P.S., «Church, Idea of», *IDB* I, 609-617.
–, *The Obedience of Faith*, London 1971.
MINN, H.R., *The Thorn That Remained. Materials for the Study of St. Paul's Thorn in the Flesh. 2Corinthians XII. vv. 1-10*, Auckland 1972.
MITCHELL, M.M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1Corinthians*, Tübingen 1991.
MOELLER, J., *Über den Bildungswert der altsprachlichen Lektüre*, Halle a. S. 1908.
MOFFATT, J., *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, MNTC, London 1938; rist. 1947.
MOHRLANG, R., «Amore», *DPL*, 48-53.
MOLTMANN, J., *Il Dio croficisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 1973.
–, *Ohne Macht mächtig*, Predigten, München 1981.
MORALDI, L., ed., *I manoscritti di Qumran*, Torino 1974.
–, ed., *Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, Torino 1975.
MORGENTHALER, R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich - Frankfurt 1958.
MORIER, H., *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris 1975[3].
MORISSETTE, R., «La condition de ressuscité. 1Corinthiens 15,35-49. Structure littéraire de la péricope», *Bib* 53 (1972) 208-228.
MORLAÀS, J., «Bilatéralisme humain et écriture en miroir», *L'Encéphale* 5 (1939-1941).

MORRAY-JONES, C.R.A., «*Paradise*» *Revisited (2Cor 12:1-12). The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate*, Harvard 1993.

MORRIS, L., *The First Epistle of Paul to the Corinthians. An Introduction and Commentary*, London 1958; rist. 1966.

–, «Fede», *DPL*, 605-615.

MOSBECH, H., «*Apostolos* in the NT», *StTh* 2 (1949/50) 196.

MOULE, C.F.D., «Some Fresh Considerations on St Paul's «Dualism»», *Studia Evangelica*, IV, ed. F.L. Cross, Berlin 1968, 340-342.

MOULTON, H.K., *The Analytical Greek Lexicon*, Grand Rapids MI 1978.

–, - MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1929.

–, - TURNER, N., *A Grammar of New Testament Greek*, III. *Syntax*, Edinburgh 1978.

–, - TURNER, N., *A Grammar of New Testament Greek*, IV. *Style*, Edinburgh 1978.

–, - HOWARD, W.F., *A Grammar of New Testament Greek*, II. *Accidence and Word-Formation*, Edinburgh 1979.

MOXENS, H., *Theology in Conflict. Studies in Paul's Understanding of God in Romans*, Leiden 1980.

MÜLLER, H., «Der rabbinische Qal-Wachomer-Schluss in paulinischer Typologie», *ZNW* 58 (1967) 73-92.

MÜLLER, K., «1Kor 1,18-25. Die eschatologisch-kritische Funktion der Verkündigung des Kreuzes», *Biblische Zeitschrift NF* 10 (1966) 246-272.

–, *Anstoß und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen skandalon-Begriffe*, München 1969.

MÜLLER, U.B., *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*, Gütersloh 1975.

MULLINS, Y.T., «Paul's Thorn in the Flesh», *JBL* 76 (1957) 299-303.

MUNCK, J., «Menigheden uden Partier», *DTT* 15 (1952) 251-253; trad. inglese, *Paul and the Salvation of Mankind*, London 1959.

–, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Acta Jutlandica, Theologisk Serie 6, København 1954.

–, *Paul and the Salvation of Mankind*, Richmond 1959.

MUNDLE, W., *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig 1932.

MURPHY, R.E., «La puissance dans la faiblesse», *Conc* 13 (1976) 131-134; *Conc* [italiano] 12 (1976) 500-504.

MURPHY-O'CONNOR, J., *1Corinthians*, Wilmington DE 1979.

–, «Freedom or the Ghetto (1Cor 8:1-13; 10:23-11:1)», *Freedom and Love. The Guide for Christian Life (1Cor 8-10; Rm 14-15)*, ed. L. de Lorenzi, Roma 1981.

–, *St Paul's Corinth. Texts and Archaeology*, Wilmington DE 1983.

–, «The First Letter to the Corinthians», NJBC, London 1991, 798-815.

–, «The Second Letter to the Corinthians», NJBC, London 1991, 816-829.

–, *La teologia della seconda lettera ai Corinti*, Brescia 1993.

MURRAY, J., «The Weak and the Strong [Rom 14]», *WTJ* 12 (1949-1950) 136-153.

–, *The Epistle to the Romans*, II, Grand Rapids MI 1968.
NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Göttingen 1905.
NARAIN, A.K., «Menandro», *DACO* II, 1332-1335.
NAUCK, W., «Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition», *ZNW* 46 (1955) 68-80.
NÉLIS, J., «L'antithèse littéraire ζωή-θάνατος dans les épîtres pauliniennes», *EThL* 20 (1943) 18-53.
–, «Les antithèses littèraires dans les épîtres de Saint Paul», *NRT* 70 (1948) 360-387
NEUGEBAUER, F., *In Christus*. ἐν Χριστῷ Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis, Göttingen 1961.
NEUMANN, M., «Ministry, Weakness and Spirit in 2Cor.», *CR* 59 (1974) 647-660.
NIDITCH, S., «Samson as Culture Hero, Trickster and Bandit. The Empowerment of the Weak», *CBQ* 52 (4, 1990) 608-624.
NIELSEN, H.K., «Paulus Verwendung des Begriffes Δύναμις». Eine Replik zur Kreuzestheologie, *Die paulinische Literatur und Theologie*, ed. S. Pedersen, Göttingen 1980, 137-158.
NIESE, B., ed., *Flavius Josephus. Flavii Iosephi opera*, Berlin 1892, in *Perseus*, in Internet.
NORDEN, E., *Die griechische Kunstprosa*, Leipzig 1909 - Berlin 1918[3].
–, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig 1913 - Darmstadt 1971[5].
–, *Die antike Kunstprosa*, II, Leipzig 1898[1], 1918, 492-510.
NORRIS, R.A., «Immortality», *IDB S*, Nashville 1976, 426-428.
O'COLLINS, G.G., «Power made perfect in weakness: 2Cor 12:9-10», *CBQ* 33 (1971) 528-537.
–, «Crucifixion», ABcd 1997.
O'LEARY, A., «Preaching Christ Crucified», *Way* 20 (1980) 15-23.
OEYEN, C., *Die Lehre der göttlichen Kräfte bei Justin*, TU 108, Berlin 1972, 215-221.
OLIVIERI, O., «Della differenza di tono tra I-IX e X-XIII della 2ª Lettera ai Corinti», *Bib* 19 (1938) 383-410.
OLLROG, W.-H., *Paulus und seine Mitarbeiter*. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission, WMANT 50, Neukirchen - Vluyn 1979.
OMANSON, R.L., «The "Weak" and the "Strong" in Paul's Letter to the Roman Christians», *BT* 33 (1982) 106-114.
OOSTENDORP, D.W., *Another Jesus. A Gospel of Jewish-Christian Superiority in II Corinthians*, Amsterdam - Kampen 1967.
ORR, W. - WALTHER, J., *1Corinthians. A New Translation, Introduction with a Life of Paul, Notes and Commentary*, AB 42, Garden City NY 1976.
ORSATTI, M., *Armonia e tensioni nella comunità. La Seconda Lettera ai Corinti*, Bibbia e Spiritualità, Bologna 1998.

ORTKEMPER, F.-J., *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus. Dargestellt an den Texten der paulinischen Hauptbriefe*, SBS 24, Stuttgart 1967, 1968².

OSTY, E., *Les épîtres de saint Paul aux Corinthiens. La Sainte Bible de Jérusalem*, Paris 1964⁴.

PAGALLO, C.F., «Eraclitismo», *Enciclopedia Filosofica*, II, Venezia - Roma 1957, 2-3.

PAGELS, E.H., «The Mystery of the Resurrection. A Gnostic Reading of 1Corinthians 15», *JBL* 93 (1974) 276-288.

PARK, D.M., «Paul's SKOLOPS TÄ SARKI. Thorn or Stake? (2Cor. xii 7)», *NT* 22 (1980) 179-183.

PARRY, R.S.J., *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, Cambridge 1962².

PASCHER, W., *Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte*, SANT 24, München 1970.

PEARSON, B., *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1Corinthians*, Cambridge 1973.

PENNA, R., «La δύναμις θεοῦ. Riflessioni in margine a 1Cor 1,18-25», *RiB* 15, 3 (1967) 281-294.

–, «La Présence des Adversaires de Paul en 2Cor 10-13. Approche litteraire», *Verteidigung und Begründung des apostolischen Amtes: (2Kor 10-13)*, ed. E. Lohse, Biblisch-Ökumenische Abteilung 11, Roma 1992, 7-41.

–, «Prima lettera ai Corinti», *Le lettere di Paolo*, Genova 1996².

–, «Seconda lettera ai Corinti», *Le lettere di Paolo*, Genova 1996².

PERELMAN, CH., *The Realm of Rhetoric*, Notre Dame IN 1982.

PETERSON, B.K., «Conquest, Control, and the Cross. Paul's Self-portrayal in 2Corinthians 10-13», *Interpretation* 52/3 (1998) 258-270.

PETERSON, E., «1Korinther 1,18 und die Thematik des jüdischen Bußtages», *Bib* 32 (1951) 97-103.

PFITZENER, V.C., *Strength in Weakness. A Commentary on 2Corinthians*, Chi Rho Commentary, Adelaide 1992.

PHERIGO, L.P., «Paul and the Corinthian Church», *JBL* 68 (1949) 341-350.

PITTA, A., «I forti e i deboli nelle comunità di Roma (Rm 14,1-15,13)», *RiB* 4 (2002) 401-419.

PLANK, K.A., *Paul and the Irony of Affliction*, SBL Semeia Studies, Atlanta 1987.

Plato, I-XII, Cambridge MA - London 1966.

PLOTINO, *Enneadi*, trad. G. Faggin, Milano 1992.

PLUMMER, A., *The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, Cambridge 1912.

–, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St Paul to the Corinthians*, ICC, Edinburgh 1915, rist. 1956.

POLHILL, J.B., «The Wisdom of God and Factionalism. 1Corinthians 1-4», *RE* 80 (1983) 325-339.

Posizione (La) del debole nella Bibbia, Atti del Convegno nazionale, Casale Monferrato 1987 - Settimello 1988.

PRAT, F., *La Teologia di San Paolo*, I-II, Torino 1964.

PRETE, B., «La formula Δύναμις Θεοῦ in Rm 1,16 e sue motivazioni», *RiB* 23 (1975) 299-328.

PRICE, M.R., «Punished in Paradise. An Exegetical Theory on IICorinthians 12:1-10», *JSNT* 7 (1980) 33-40.

PROBST, H., *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korinther-korrespondenz (1Kor 8-10)*, Tübingen 1991.

PROUDFOOT, C.M., «Imitation or Realistic Participation? A Study of Paul's Concept of "Suffering with Christ"», *Int* 17 (1963) 140-160.

PRÜMM, K., *Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft*, I. *Theologische Auslegung des zweiten Korintherbriefes*, Roma - Freiburg im Breisgau - Wien 1967; II/1. *Theologie des zweiten Korintherbriefes. Apostolat und christliche Wirklichkeit, Kap. 1-7*, Roma - Freiburg im Breisgau - Wien 1960; II/2. *Theologie des zweiten Korintherbriefes. Das christliche Werk - Die apostolische Macht, Kap. 8-13*, Roma - Freiburg im Breisgau - Wien 1962.

–, «Das Dynamische als Grundaspekt der Heilsordnung in der Sicht des Apostels Paulus», *Greg* 42 (1961) 643-700.

–, «Dynamis in griechisch-hellenistischer Religion und Philosophie als Vergleichsbild zu göttlicher Dynamis im Offenbarungsraums», *ZKT* 83 (1961) 393-430.

RAHLFS, A., *Septuaginta*, I-II, Stuttgart 1965[8].

RAUER, M., *Die «Schwachen» in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen*, BS 21, Freiburg im Breisgau 1924.

REASONER M., *The Strong and the Weak. Romans 14:1-15:13 in Context*, New Testament Studies 103, Cambridge 1999.

–, «Roma e il cristianesimo romano», *DPL*, 1345-1353.

–, «Sistemi politici», *DPL*, 1458-1466.

REICKE, B., - ROST, L., ed., *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, Göttingen 1962.

REITZENSTEIN, V.R., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.

–, *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig - Berlin 1910, 1927.

–, «Paulus als Pneumatiker», *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig 1910, 1920[2], 1927[3], 333-393; rist. *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, ed. K.H. Rengstorf, Darmstadt 1964, 246-303.

RENGSTORF, K.H., *Apostleship*, Bible Key Words from G. Kittel's *TWNT*, London 1952, 53-62.

–, ed., «Über das paulinische Christentum», *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964.

–, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, I-II, ed. E.J. Brill, Leiden 1973, 1975.

RICHARDS, J.R., «Romans and ICorinthians. Their Chronological Relationship and Comparative Dates», *NTS* 13 (1966-1967).

RICHARDSON, P., «Pauline Inconsistency. ICorinthians 9:19-23 and Galatians 2:11-14», *NTS* 26 (1980) 347-362.

RICHTER, G., «Schwach, Schwachheit, Schwäche, schwach sein», *DWNT* 796-800.

RICKARDS, R.R., «The translation of τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν («in our weakness») in Rom 8:26», *BT* 28 (1977) 247-248.

RIENECKER, F., «Schwach», *LB* 1264.

RIESENFELD, H., «Accouplements de termes contradictoires dans le Nouveau Testament», *Coniectanea Neot.* 9 (1944) 1-21.

RIESNER, R., «Corinto», GEB I (1997) 345-348.

RIGAUX, B., *Saint Paul et ses lettres. État de la question*, Paris 1962.

RISSI, M., *Studien zum zweiten Korintherbrief. Der alte Bund - Der Prediger - Der Tod*, ATANT 56, Zürich 1969.

ROBERTSON, A. - PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, ICC, Edinburgh 1911², 1978.

ROBERTSON, F.W., *Expository Lectures on St Paul's Epistles to the Corinthians*, London 1875.

ROBINSON, J.M., *Kerygma e Gesù storico*, Brescia 1977; titolo originale, *Kerygma und historischer Jesus*, 1967².

ROBINSON, R.G.F., «Platone», *DACO* II, 1654-1661.

ROBINSON, W.CH.Jr., «Word and Power (1Corinthians 1:17-2:5)», *Soli Deo Gloria*, Fs. W.Ch. Robinson, Richmond 1968, 68-82 e 146-147.

ROHDE, E., *Psyché. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, ed. A. Reymond, Paris 1952.

ROLOFF, J., *Apostolat-Verkündigung-Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas, und den Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965.

RONGY, H., «Les faibles et les forts dans la communauté romaine, Rom XIV», *Revue Ecclésiastique de Liège* 30 (1938-1939) 313-317.

ROOD, L.A., «Le Christ comme δύναμις θεοῦ», *Littérature et théologie pauliniennes*, RechBib 5, Paris 1960, 93-108.

ROSENMÜLLER, G., *Scholia in Novum Testamentum*, IV. Nürnberg 1806⁵.

ROSS, W.D., «Aristotele», *DACO* I, 215-223.

ROSSANO, P. «Lettere ai Corinti», *Il Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo 1977.

–, *Lettere ai Corinti*, Cinisello Balsamo 1979³.

ROSTAGNO, S., «*Theologia crucis* e classi sociali a Corinto», *Protestantesimo* 27 (1972) 113-124.

ROY, M.A., «The Function of Irony in Discourse», *Text* 1 (1981) 407-423.

RÜCKERT, L.J., *Der erste Brief Pauli an die Korinther*, Leipzig 1836.

–, *Der zweite Brief Pauli an die Korinther*, Leipzig 1837.

RUEF, J., *Paul's First Letter to Corinth*, London 1977; originale tedesco, 1971.

RUPPERT, L., *Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs*, SBS 59, Stuttgart 1972.

–, *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentliches Judentum*, FzB 5, Würzburg 1973.

SAAKE, H., «Paulus als Ekstatiker. Pneumatologische Beobachtungen zu 2Kor 12,1-10», *NT* 15 (1973) 153-160.

SADLER, M.F., *The First and Second Epistles to the Corinthians. With Notes Critical and Practical*, London 1889.

SÁEZ GONZÁLVEZ, R., *El problema de las carnes inmoladas de los idolos y las soluciones propuestas*, Dissertatio, Roma 1994.

SAMPLEY, J.-P., «The Weak and the Strong. Paul's Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14:1-15:13», *The Social World of the First Christians*, Fs. A. Wayne Meeks, Minneapolis 1995, 40-52.

SANCHEZ-BOSCH, H., *«Gloriarse» según San Pablo. Sentido y teologia de* καυχάομαι, Analecta Biblica 40, Roma - Barcelona 1970.

SANDAY, W. - HEADLAM A. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh, 1907[5], 1980.

SANDELIN, K.G., *Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1Korinther 15*, PRIÅAF, Åbo 1976.

SANDERS, E.P., «Paul on the Law, His Opponents, and the Jewish People in Philippians 3 and 2Corinthians 11», *Anti-Judaism in Early Christianity*, I. *Paul and the Gospels*, ed. P. Richardson - D. Granskou, Waterloo Ontario 1986.

SANDERS, T.J., «Paul's «Autobiographical» Statements in Galatians 1-2», *JBL* 75 (1966) 335-343.

SARACINO, F., «Forma e funzione di una formula paolina. Gal. 3,28», *RiB* 4 (1980) 385-406.

SASS, G., «Noch einmal 2Kor 6,14-7,1. Literarkritische Waffen gegen einen "unpaulinischen" Paulus?», *ZNW* 84 (1993) 36-64.

SAVAGE, T.B., *Power Through Weakness. Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2Corinthians*, New Testament Studies 86, Cambridge 1995.

SAVUNDRANAYAGAM, M.-A., *Weakness and Power of the Apostle. In 2Cor 4:7-12*, Dissertatio, Roma 1996.

SCAGLIONE, C., «Sapientia mundi» e «Sapientia Dei». L'esegesi di 1Cor 1,18-2,5 in Tertulliano», *Aevum* 46 (1972) 183-215.

SCHADE, H.H., *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen*, Göttingen 1981.

SCHAEFER, A., *Erklärung der beiden Briefe an die Korinther*, Münster i. W. 1903.

SCHARBERT, J., «Schwach», *BL*, 1560-1561.

SCHEEF, R.L., «The Power of God in the Gospel [Rom 1,3-4]», *TheolLife* 6 (1963) 298-308.

SCHELKLE, K.H., *Die Passion Jesus in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949.

–, *Der zweite Brief an die Korinther*, Düsseldorf 1968²; trad. italiana, *Seconda Lettera ai Corinti*, Commenti spirituali NT, Roma 1971².

–, «Im Leib oder außer des Leibes. Paulus als Mystiker», *TQ* 158 (1978) 285-293.

–, *Paulus. Leben-Briefe-Theologie*, Erträge der Forschung 152, Darmstadt 1981.

SCHENKE, L., *Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der Passionsgeschichte*, SBS 69, Stuttgart 1974.

SCHIERSE, F.J., «Oster- und Parusiefrömmigkeit im Neuen Testament», *Strukturen christlicher Existenz*, ed. H. Schlier - *al.*, Würzburg 1968.

SCHLATTER, A., «Paulus und das Griechentum», *Die X. Christliche Student -Konferenz*, ed. A. Francke, Aarau - Bern 1906, 9-22; rist. *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, ed. K.H. Regenstorf, Darmstadt 1964, 98-112.

–, *Die korintische Theologie*, Gütersloh 1914.

–, *Paulus der Bote Jesu.* Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther, Stuttgart 1934¹; 1956², 1969⁴.

–, *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Stuttgart 1959³.

–, *Paulus*, Stuttgart 1969⁴.

SCHLATTER, TH., *Für Gott lebendig in Christi Kraft. Eine Studie zu den Selbstaussagen des Paulus*, Jahrbuch d. th. Schule Bethel 1 (1930) 116-144.

–, «Schwach, Schwachheit», *CBL*, 1224-1225.

SCHMIDT, H.G., *In der Schwäche ist Kraft. Behinderte Menschen im Alten und Neuen Testament*, Hamburg 1979.

SCHMIDT, K.L., «Die Natur- und Geistkräfte im paulinischen Erkennen und Glauben», *Eranos-Jahrbuch* 14 (1946) 87-143.

SCHMIEDEL, P.W., *Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther*, HCNT 2/1, Freiburg im Breisgau 1892².

SCHMITHALS, W., *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, FRLANT, Göttingen 1956; 1965²; 1969³; trad. inglese, *Gnosticism in Corinth*, Nashville 1972.

–, «Zwei gnostische Glossen im Zweiten Korintherbrief», *EvTh* 18 (1958) 552-555.

–, *Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung*, FRLANT 81, Göttingen 1961; trad. inglese, *The Office of Apostle in the Early Church*, Nashville 1969.

–, *Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen*, Hamburg - Bergstedt 1965.

–, «Die Korintherbriefe als Briefsammlung», *ZNW* 64 (1973) 263-268.
–, *Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form*, Zürich 1984.
SCHMITZ, O., «Der Begriff δύναμις bei Paulus. Ein Beitrag zum Wesen urchristlicher Begriffsbildung», Fs. A. Deissmann, Tübingen 1927, 139-167.
SCHNAYDER, J., «Der Begriff δύναμις in den Werken des Theophrastos», *Eos* 61 (1973) 49-56.
SCHNEIDER, A., «Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit», *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Fs. C. Baeumker, 1923, 65-76.
SCHNEIDER, N., *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese*, Tübingen 1970.
SCHOEPS, H.-J., *Urgemeinde. Judenchristentum. Gnosis*, Tübingen 1956.
SCHOTTUS, A., *Adagialia Sacra Novi Testamenti*, Antverpiae MDCXXIX.
SCHRAGE, W., «Leid, Kreuz und Eschaton. Die Peristasenkataloge als Merkmale paulinischer *theologia crucis* und Eschatologie», *EvT* 34 (1974) 141-175.
SCHREIBER, A., *Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes*, NTAbh NF 12, Münster i. W. 1977.
SCHREINER, K., «Zur biblischen Legitimation des Adels. Auslegungsgeschichtliche Studien zu 1Kor 1,26-29», *ZKG* 85 (1974) 317-357.
SCHRENK, G., «ἐκλέγομαι», *TDNT* IV, 144.
SCHULZ, A., *Leidenstheologie und Vorbildethik in den paulinischen Hauptbriefen, in Neutestamentliche Aufsätze*, Fs. J. Schmid, Passau 1963, 265-269.
SCHÜRER, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II[4]. *Die inneren Zustände*, Leipzig 1901-1911.
SCHÜRMANN, H., «Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden», *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, ed. K. Kertelge, Darmstadt 1977, 362-412.
SCHÜTZ, J.H., *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, SNTS MS 26, Cambridge 1975.
SCHUTZ, R., *Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament und seine Verwertung für die Testkritik und Exegese*, FRLANT NF 11, Göttingen 1920.
SCHWANTES, H., *Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus*, Stuttgart 1963.
SCHWEIZER, E., «Die „Mystik" des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus», *EvT* 26 (1966) 239-257.
–, «NT und heutige Verkündigung», *Biblische Studien* 56 (1969) 40-43.
SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik, vervollständigt und herausgegeben von A. Debrunner*, II/1. *Handbuch der Altertumswissenschaft*, München 1950.

SCROGGS, R., «Paul as Rhetorician. Two Homilies in Romans 1-11», *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity*, XXI. *Studies in Judaism in Late Antiquity*, ed. J. Neusner - R.K. Hamerton - R. Scroggs, Leiden 1976, 271-298.

SEIDENSTICKER, PH., *Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi*, SBS 8, Stuttgart 1965, 1966; trad. italiana, *Paolo, l'apostolo perseguitato di Gesù Cristo*, Brescia 1969.

SELLIN, G., «1Korinther 5-6 und der „Vorbrief" nach Corinth», *NTS* 37 (1991) 335-338.

SEMLER, J.S., *Paraphrasis II epistolae ad Corinthios*, Halle 1776.

SENFT, CH., *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, CNT VII, Neuchâtel - Paris 1979.

SIBER, P., *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, ATANT 61, Zürich 1971.

SICKENBERGER, J., *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer*, Bonn 1932[4].

SIDER, R.J., «The Pauline Conception of the Resurrection of the Body in ICorinthians XV,35-54», *NTS* 21 (1975) 428-439.

SIEGFRIED, C., *Philo von Alexandria als Ausleger des AT*, Jena 1875

SILVA, M., «Antico Testamento in Paolo», *DPL*, 59-78.

SIMON, G., *The First Epistle to the Corinthians. Creed and Conduct*, London 1959[1], 1965[2].

SMITH, N.G., «The Thorn that Stayed. An Exposition of IICorinthians 12:7-9», *Int* 13 (1959) 409-416.

SÖDING T., «"Die Kraft der Sünde ist das Gesetz" (1Kor 15,56). Anmerkungen zum Hintergrund und zur Pointe einer gesetzeskritischen Sentenz des Apostels Paulus», *ZNW* 83 (1992) 74-84.

–, «Starke und Schwache. Der Götzenopferstreit in Kor 8-10 als Paradigma paulinischer Ethik», *ZNTW* 85 (1-2, 1994) 69-92.

SOKOLOWSKI, E., *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus: in ihren Beziehungen zu einander. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1903.

SÖLLE, D., *Suffering*, London 1975.

SOMMER, F., «Konträrbildungen», Fs. E. Windisch, Leipzig 1914.

SOUILHÉ, J., *Étude sur le terme* δύναμις *dans les Dialogues de Platon*, Paris 1919.

SPERBER, A., «New Testament and Septuagint», *JBL* 59 (1940) 193-293.

SPINETOLI [DA], O., «Prima lettera ai Corinti», *Paolo. Vita, apostolato, scritti*, ed. T. Ballarini, Torino 1968.

SPITTLER, R.P., «The Limits of Ecstasy. An Exegesis of 2Corinthians 12:1-10», *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. G.F. Hawthorne, Grand Rapids MI 1975, 259-266.

SPLETT, J., «Machtwille und Huld der Schwäche. Philosophische Meditationen zu 2Kor 12,9», *GeistLeb* 61 (3, 388) 197-204.

SPÖRLEIN, B., *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historischkritische Untersuchung zu 1Kor 15*, BU 7, Regensburg 1971.

STÄHLIN, G., «ἀσθένημα», *TDNT* I, 488-493.

STALDER, K., *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zürich 1962.

STANLEY, A.P., *The Epistle of St Paul to the Corinthians*, London 1865[3].

STANLEY, D.M., «Power and Weakness. Dialectic of Healing within the Healing Community especially in 2Cor.», *Way* 16 (1976) 176-188.

STAUFFER, E., «ἀγάπη», *TDNT* I, 37-51.

STEIGER, R., *Die Dialektik der paulinischen Existenz. Ein morphologischer Versuch*, UNT 20, Leipzig 1931.

STENNING, H.J., *The Resurrection of the Dead*, London 1933.

STEVENS, P., *Two Corinthians. Finding Strength in Weakness*, Lifeguide Bible Studies, Leicester 1990.

STOWERS, S.K., *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, SBLDS 57, Chico 1981.

STRACHAN, R.H., *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, MNTC, London 1935[1], 1948[5], 1954[6].

STRACK, H.L. - BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-VI, München 1922-1928; rist. 1979.

STRECKER, G., «Die Legitimität des paulinischen Apostolates nach 2 Kor 10-13», *Verteidigung und Begründung des apostolischen Amtes: (2 Kor 10-13)*, ed. E. Lohse, Biblisch-Ökumenische Abteilung 11, Roma 1992, 107-128.

STUHLMACHER, P., «Glauben und Verstehen bei Paulus», *EvT* 26 (1966) 337-348.

–, «Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie», *Rechtfertigung*, Fs. E. Käsemann, Tübingen - Göttingen 1976, 509-525.

–, *Der Brief an die Römer*, NTD 6, Göttingen 1989.

SUHL, A,. *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie*, SNT 11, Gütersloh 1975.

SUMNEY, L.J., *Identifying Paul's Opponents. The Question of Method in 2Corinthians*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 40, Sheffield 1990.

SUNDERMANN, H.-G., *Der schwache Apostel und die Kraft der Rede. Eine rhetorische Analyse von 2 Kor 10-13*, Theologie 575, Frankfurt am Main - Wien 1996.

TANNEHILL, R.C., *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology*, BZNTW 32, Berlin 1967.

TAYLOR, N.H. «The Composition and Chronology of Second Corinthians», *JSNT* 44 (1991) 67-87.

TAYLOR, W.H., *The Antithetic Method in Pauline Theology*, Dissertatio, Evanston IL 1959.

TEICHMANN, E., *Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Ge-*

richt und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik, Freiburg im Breisgau 1896 - Berlin 1952.

TESTA, P.E., *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Gerusalemme 1962.

THACKERAY, H.ST.-J., *The Relation of St Paul to Contemporary Jewish Thought*, London 1900.

–, *The Septuagint and Jewish Worship*, London (1920) 1923².

THEISSEN, G., «Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde», *ZNW* 65 (1974) 232-273.

–, «Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites», *EvT* 35 (1975) 155-172.

–, «Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare», *NTS* 21(1975) 192-221.

–, *The Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*, Philadelphia 1982.

–, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1983.

THILS, G., *Pour mieux comprendre Saint Paul*, Paris 1941, 1942².

THISELTON, A.C., «The Supposed Power of Words in the Biblical Writings», *JTS* 25 (1974) 283-299.

–, «Realized Eschatology at Corinth», *NTS* 24 (1978) 510-526.

–, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids MI 2000.

THOMPSON, M.B., «Forte e debole», *DPL*, 650-652.

THRALL, M.E., «Super-apostles. Servants of Christ and Servants of Satan», *JSNT* 6 (1980) 42-57.

–, «Paul's Journey to Paradise. Some Exegetical Issues in 2Cor 12,2-4», *The Corinthian Correspondence*, Bieringer, Reimund 347-363, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 125, Leuven 1996.

THÜSING, W., *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster 1969².

TIMMER, J., *God of Weakness. How God Works Through the Weak Things of the World*, Grand Rapids MI 1996.

TOMMASO D'AQUINO, *Divi Thomae Aquinatis in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria*, II, Leodii MDCCCLVII.

TOSELAND, P., «"Pearls Before Swine". Did Paul's Audiences Understand His Biblical Quotations?», *NovT* 41.2 (1999) 124-144.

TOURNIER, P., *The Strong and the Weak*, Highland Christian Classics, Crowborough 1963.

TOUSSAINT, C., *Epîtres de Saint Paul. Leçons d'exégèse*, I. *Lettres aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens*; II. *L'Epître aux Romains*, Paris 1910-1913.

TRAKATELLIS, D., «Power in Weakness. Exegesis of 2Corinthians 12,1-13», *Verteidigung und Begründung des apostolischen Amtes (2 Kor 10-13)*, ed. E. Lohse, Biblisch-Ökumenische Abteilung 11, Roma 1992, 65-86.

TRAVIS, S.H., «Paul's Boasting in 2Corinthians 10-12», *Studia Evangelica*, VI, TU 12, ed. E.A. Livingstone, Berlin 1973, 527-532.

TREVES, P., «Filone l'Ebreo», *DACO* I, 953-954.

TRILLING, W., *L'annuncio di Gesù. Orientamenti esegetici*, Brescia 1986; titolo originale, *Die Botschaft Jesu. Exegetische Orientierungen*, Freiburg im Breisgau 1978.

TROUILLARD, J., «La notion de δύναμις chez Damascius», *REG* 85 (1972) 353-363.

TUCKER, C.C., «First Corinthians», *The Interpreter's Bible*, New York-Nashville 1953.

UMFAHRER, H., *Δύναμις bei Thucydides*, Dissertatio, Wien 1946.

USENER, H., «Zwillingsbildung», *Strena Helbigiana*, Leipzig 1900, 315-333.

VALLAURI, E., *«Virtus in infirmitate perficitur». 2Cor 12,7-10 nell'esegesi dei S. Padri*, Dissertatio, Roma 1967.

VANDERZALM, L. - BELL, D.S., *Finding Strength in Weakness. Help and Hope for Families Battling Chronic Fatigue Syndromem*, Grand Rapids MI 1995.

VANHOYE, A., ed., *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, Leuven 1986.

VANNI, U. «Lettere ai Galati e ai Romani», *Il Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo 1977.

VIGLINO, U., «Contrario, Termine e proposizione», *Enciclopedia Filosofica* I, Venezia-Roma 1957.

VIGNOLO, R., «Metodi, ermeneutica, statuto del testo biblico. Riflessioni a partire da *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa (1993)*», *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia,* «Quodlibet» 7, Milano 1998.

VIRGULIN, S., «La croce come potenza di Dio in 1Cor 1,18.24, *La sapienza della croce oggi*, I, Torino 1976, 144-150.

–, «Gli idolotiti in 1Cor 8,1-11,1a», *ED* 39 (3, 1986) 307-320.

–, «Idolotiti», *NTA* 32 (1, 1988) 48.

VITTI, A., «Signa apostolatus Pauli» [2Cor 11,19 - 12,9], *Verbum Domini* 8 (1928) 75-80; 106-110; 176-184.

VOLF, M., «The "Foolishness" and "Weakness" of God. An Exegesis of 1Corinthians 1:18-25», *Studia Biblica et Theologica* 9 (1979) 131-139.

VOLZ, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl Zeitalter*, Tübingen 1934.

VON DOBSCHÜTZ, E., *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig 1902.

–, «Religionsgeschichtliche Parallelen zum Neuen Testament», *ZNW* 21 (1922) 69-72.

VON SODEN, H., *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten Textgeschichte*, I-IV, Göttingen - Berlin 1902-1913.

VON DER OSTEN-SACKEN, P., «Die Apologie des paulinischen Apostolats in 1Kor 15,1-11», *ZNW* 64 (1973) 245-262.

–, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, FRLANT 112, Göttingen 1975.

VOSS, F., *Das Wort vom Kreuz und die menschliche Vernunft. Zur Soteriologie des 1. Korintherbriefes,* Göttingen 2002.
WACKERNAGEL, W., *Poetik, Rhetorik und Stilistik,* Akademische Vorlesungen, Halle 1873.
WADE-GERY, H.TH., «Tucidide», *DACO* II, 2152-2157.
WAITE, J., «II.Corinthians. Introduction, Commentary, and Critical Notes», *The Holy Bible New Testament,* III, ed. F.C. Cook, London 1881, 377-481.
WALKER, R.H., *Paul's Secret of Power,* New York 1935.
WALTER, E., «"Die Kraft wird in der Schwachheit vollendet". Zur paulinischen Theologie der Schwachheit», *GL* 28 (1955) 248-255.
–, *Commentaire de la deuxième Épître aux Corinthiens,* Le Puy - Lyon 1966; orig., *Der zweite Brief an die Korinther,* Düsseldorf 1964.
–, *Der erste Brief an die Korinther,* Düsseldorf 1969.
–, - SCHELKLE, K.H., *The Epistles to the Corinthians,* NTSR 7, London 1978; originale tedesco, 1969.
WALTON, J.M., «2Corinthians 12:1-10», *Interpretation* 52/3 (1998) 293-296.
WALTON, W.H.M., «St Paul's Movements between the Writing of 1 and 2Corinthians», *ExpTim* 56 (1944-1945) 136-138.
WAN, SZE-KAR, *Power in Weakness. The Second Letter of Paul to the Corinthians,* New Testament in Context, Harrisburg, PA 2000.
WARD, C.S., «2Cor 12:9 in the Revised Version», *ExpTim* 23 (1911-1912) 39.
WARD, R.B., «The Opponents of Paul», *Restauration Quarterly* 10 (1967) 185-195.
WATSON, F., «The Two Roman Congregations. Romans 14:1-15:13», *RomDeb* 203-215.
–, «Diatriba», *DPL,* 443-445.
WEDDERBURN, A.J.M., *The Reasons for Romans,* Minneapolis 1991.
WEDER, H., *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken,* Göttingen 1981.
WEINREICH, O., *Gebet und Wunder,* TBAW 5, Stuttgart 1929.
WEIß, H.F., *Gottes Kraft in unserer Schwachheit,* Studienreihe für Verkündigung und Gemeindeaufbau 11, Gladbeck 1979.
WEIß, J., *Der erste Korintherbrief,* KEKNT 5, Göttingen 1897[8], 1910[9], 1925[10].
–, «Beiträge zur paulinischen Rhetorik», *Theologische Studien,* Fs. D.B. Weiss, Göttingen 1897, 165-247.
–, *Das Urchristentum,* Göttingen 1917.
WEIZSÄCKER, C., *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche,* 1892[2].
WELBORN, L.L., «The Identification of 2Corinthians 10-13 with the "Letter of Tears"», *NT* 37/2 (1995) 138-153.
–, «Like Broken Pieces of a Ring. 2Cor 1,2-2,13; 7,5-16 and Ancient Theories of Literary Unity», *NTS* 42 (1996) 559-583.

WENDLAND, H.D., *Der zweite Korintherbrief*, NTD 2, Göttingen 1933; trad. italiana del testo tedesco del 1968, *Le Lettere ai Corinti*, Brescia 1976.
–, *Gesetz und Geist*, Göttingen 1952.
–, «Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus», *Pro veritate*, Fs. L. Jäger - W. Stählin, Münster - Kassel 1963, 133-156.
–, *Die Briefe an die Korinther*, NTD 7, Göttingen 1968[12], 1978[14].
WERBURG, W., *Endzeit und Entschlafene. Syntaktische, sigmatische, semantische und pragmatische Analyse von 1 Kor 15*, Würzburg 1996.
WETTER, G., *Charis. Eine Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums*, Leipzig 1913.
WHATELY, R., *Elements of Rhetoric*, Carbondale IL 1963.
WIKENHAUSER , A., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1966[2].
WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, U.V., «Die griechische Literatur des Altertums», *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache. Die Kultur der Gegenwart*, I/8, Leipzig - Berlin 1912, 3-318.
WILCKENS, U., «σοφία», *TDNT* VII, 465-528.
–, «Kreuz und Weisheit», *KD* 3 (1957) 77-108.
–, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1Kor 1 und 2*, BHT 26, Tübingen 1959.
–, «Das Kreuz Christi als die Tiefe der Weisheit Gottes», *Paolo a una Chiesa divisa (1Cor 1-4)*, ed. L. de Lorenzi, Roma 1980, 43-108.
WILKE, C.G., *Die neutestamentliche Rhetorik*, Ein Seitenstück zur Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, Dresden-Leipzig 1843.
WILSON, R.McL., *The Gnostic Problem. A Study of the Relation between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, London 1958.
WINDISCH, H., *Der zweite Korintherbrief*, KEKNT 6, Göttingen, 1924, 1970, 1976.
–, *Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlischer Vergleich*, UNT 24, Leipzig 1934.
WISCHMEYER, O., *Der höchste Weg*, Gütersloh 1981.
WOLF, J.C. , *Curae Philologicae et Criticae in IV. Priores S. Pauli Epistolas*, Hamburgi 1737[2].
WOLFSON, H.A., *Philo*, I-II, Cambridge MA 1948.
WREDE, W., «Paulus», *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, I, Halle 1904, 1-106; rist. *Das Paulusbild in der neuen deutschen Forschung*, ed. K.H. Rengstorf, Darmstadt 1964, 1-97.
WÜLLNER, W.H., «Haggadic Homily Genre in 1Corinthians 1-3», *JBL* 89 (1970) 199-204.
–, «The Sociological Implications of ICorinthians 1:26-28 Reconsidered», *Studia Evangelica*, VI, TU 112, ed. E.A. Livingstone, Berlin 1973, 666-672.
–, «Ursprung und Verwendung der σοφός-δυνατός-εὐγενής-Formel in 1Kor 1,26», *Donum Gentilicium*, New Testament Studies Fs. D. Daube, Oxford 1978, 165-184.

–, «Tradition and Interpretation of the "Wise-Powerful-Noble" Triad in ICor 1:26», *Studia Evangelica*, VII, ed. E.A. Livingstone, Berlin 1982, 557-562.

XAVIER, A., «Power in Weakness. Paul's Pastoral Stance in Corinth», *ITS* 20 (1983) 286-295.

Xenophon, I-VII, Cambridge MA - London 1979.

YAMAUCHI, E.M., «Ellenismo», *DPL*, 528-536.

YOUNG, F. - FORD, D.F., *Meaning and Truth in 2. Corinthians*, London 1987.

YOUNG, F.M., «Notes on the Corinthian Correspondence», *Studia Evangelica*, VII, ed. E.A. Livingstone, Berlin 1982, 563-566.

ZEDDA, S., *Prima Lettura di San Paolo*, Biblioteca Teologica 10, Piadeia Editrice, Brescia 1973[5].

ZEILINGER, F., «Die Echtheit von 2 Kor 6,14-7,1», *JBL* 112 (1993) 71-80; *Krieg und Friede in Korinth. Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus*, Wien [1992-1997], II, 384-433.

ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III. *Die nacharistotelische Philosophie*, Leipzig 1921-1923.

ZIMMERMANN, H., *Untersuchungen zur Geschichte der Altlateinischen Überlieferung des zweiten Korintherbriefes*, BBB 16, Bonn 1960.

–, *Metodologia del Nuovo Testamento*, Torino 1971.

ZMIJEWSKI J., *Der Stil der paulinischen «Narrenrede». Analyse der Sprachgestaltung in 2Kor 11,1-12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutest. Texte*, BBB 52, Köln-Bonn 1978.

–, «ἀσθένεια, κτλ.», *EWNT* I, (1980) 408-413.

–, «δυναμόω, κτλ.», *EWNT* I (1980) 867-871.

–, «Kontextbezug und Deutung von 2 Kor 12,7a. Stilistische und strukturale Erwägungen zur Lösung eines alten Problems», *Das Neue Testament-Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis. Aufsätze zum Neuen Testament*, Stuttgart 1986, 157-170.

ZORELL, F., *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1961[3].

–, Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti, Roma 1968.

ZUNTZ, G., *The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum*, London 1953.

SOMMARIO GENERALE

PAROLA DI DIO – SECONDA SERIE

1. R. Laurentin, **I vangeli dell'infanzia di Cristo.** La verità del Natale al di là dei miti. Esegesi e semiotica, storicità e teologia, 3ª ed.
7. X. Léon-Dufour, **Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale,** 2ª ed.
8. J. Caba, **Cristo, mia speranza, è risorto.** Studio esegetico dei «vangeli» pasquali
11. B. Byrne, **Paolo e la donna cristiana**
12. R. Penna, **L'apostolo Paolo.** Studi di esegesi e teologia
14. K. Berger, **Psicologia storica del Nuovo Testamento**
15. M. Masini, **La «lectio divina».** Teologia, spiritualità, metodo, 2ª ed.
16. P. Grelot, **La donna nel Nuovo Testamento**
17. L. L. Grabbe, **Sacerdoti, profeti, indovini, sapienti nell'antico Israele**
18. R. B. Hays, **La visione morale del Nuovo Testamento.** Problematiche etiche contemporanee alla luce del messaggio evangelico
19. G. Perego, **La nudità necessaria.** Il ruolo del giovane di Mc 14,51-52 nel racconto marciano della passione-morte-risurrezione di Gesù
20. D. Marguerat, **La prima storia del cristianesimo.** Gli Atti degli apostoli
21. Ch. Perrot, **Ministri e ministeri.** Indagine nelle comunità cristiane del Nuovo Testamento
22. M. Tábet, **Le trattazioni teologiche sulla Bibbia.** Un approccio alla storia dell'esegesi
23. A. Colacrai, **Forza dei deboli e debolezza dei potenti.** Studio della coppia «debole:forte» nel *Corpus Paulinum*

50. W. Vogels, **Giobbe.** L'uomo che ha parlato bene di Dio
51. G. F. Ravasi, **Qohelet.** Il libro più originale e «scandaloso» dell'Antico Testamento, 3ª ed.

Con l'uso frequente, quanto ambiguo, ironico e polemico della coppia «debole:forte» (cfr. 1Cor 1,25; 1,27; 4,10; 15,43; 2Cor 10,10; 12,9-10; 13,3-4; 13,9 e Rm 15,1), Paolo tende, calandosi nel ruolo dello stolto e del debole, a respingere l'accusa che lo squalifica come apostolo e comunicatore, ma contemporaneamente lo spinge ad accettare l'attualità della debolezza di Cristo crocifisso e quindi di Dio stesso (1Cor 1,25; 2Cor 13,3-4) a vantaggio di una Chiesa debole nel mezzo di un mondo forte in quanto strutturato dalla sapienza greca, da tendenze messianistiche giudaiche e soprattutto dal potere onnipresente di Roma.

Da Paolo, Dio è presentato come colui che, eleggendo il debole e trascurando il forte e il sapiente (1Cor 1,27), rovescia l'ordine stabilito delle cose e dichiara nulla la legge del più forte come regola della sua Chiesa.

La ricerca dell'autore non si limita all'approfondimento esegetico dei passi citati, ma esplorando il giudaismo ellenistico di Filone e i classici greci termina proiettando nell'oggi gli importanti risultati sintetizzati nelle varie tappe dell'indagine – che tocca distinti ambiti come la cristologia, la teologia, la spiritualità, l'ecclesiologia, l'apostolato e l'antropologia culturale – così che la coppia «debole:forte» risulta infine assegnabile, oltre che a Cristo e al vangelo, a Dio stesso, allo Spirito, alla Chiesa, a Paolo in quanto apostolo e ad ogni credente.

PAROLA DI DIO

21G23

ISBN 88-215-4944-5

9 788821 549441

€ 32,00